

سلسلۂ نصابات علمیہ جامعۂ عثمانیہ

(بی۔اے کے لیئے)

علم اخلاق

یعنی

جان ایس میکنزی کی "مینول آف ایتھکس" کا اردو ترجمہ

از

مولوی عبدالباری صاحب ندوی

پروفیسر فلسفہ کلیۂ جامعۂ عثمانیہ

۱۳۴۱ھ م ۱۳۳۲ف م ۱۹۲۳ء

دارالطبع جامعۂ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

یہ کتاب یونیورسٹی ٹوٹیوریل پریس لمیٹڈ لندن کی اجازت سے
جس کو حقوق کاپی رائٹ حاصل ہیں
طبع کی گئی ہے۔

دیباچہ مترجم

درسی کتابیں (ٹکسٹ بکس) جیسے کہ میکنزی صاحب کی مینول آف اتھیکس" (علم الاخلاق) ہے ان کا صحیح معنی میں ترجمہ دراصل ایک ناممکن کوشش ہے۔

بات یہ ہے کہ جس زبان میں جو کتاب لکھی جاتی ہے مصنف قدرتی طور پر اسی کے ادب، روایات، تاریخ اور امثال سے کام لیتا ہے جن کا ترجمہ دوسری زبان میں نامانوس اور بعض کبھی مہمل ہو جاتا ہے۔ مثلاً میکنزی صاحب کی کتاب تمامتر انگریزی شاعری، تاریخ وادب، اور انجیل و تورات کے اقتباسات سے پُر ہے، جن کی جگہ پر اردو میں زیادہ تر خود ادبیاتِ اردو اور ہندو اور مسلمانوں کی تاریخی و مذہبی کتب و روایات کے حوالے کہیں زیادہ مفید و مانوس ثابت ہوتے۔

لیکن "جامعہ عثمانیہ" کے بعض مصالح کے لئے سر دست اس قسم کے تصرفات مناسب نہیں خیال کئے جاتے۔ لہذا اسکے "شعبۂ تالیف و ترجمہ" کی مرضی کے مطابق مترجم ہذا نے تا بہ امکان خالص ترجمہ ہی کے اصول کو ملحوظ رکھا ہے، تاہم جابجا کچھ نہ کچھ تصرف پر مجبور ہونا پڑا ہے جس کی نوعیت یہ ہے کہ:-

(۱) کہیں کہیں ایک آدھ جملہ کا حذف و اضافہ ہے، اور کہیں توسیں سے کام لیا گیا ہے۔

(۲) انگریزی شاعری کے اقتباسات نسبتہً زیادہ حذف کئے گئے ہیں۔

(۳) بعض جگہ حاشیہ (فٹ نوٹ) پر توضیح مطلب کے لئے ایسی مثالیں بڑھا دیگئی ہیں جو اردو میں زیادہ مانوس ثابت ہوں گی۔

(۴) مصنف نے انگریزی کے علاوہ جرمن و فرنچ زبان (جن سے یورپ کے اساتذہ علی العموم واقف ہوتے ہیں) کی کتابوں کے بکثرت حوالے دئے تھے جو ہمارے لئے بیکار تھے، اس لئے نکال دئے گئے ہیں۔

بہرکیف ایک ناممکن کوشش سے جس ممکن حد تک عہدہ برائی ہوسکی ہے، وہ ناظرین کے سامنے ہے اگرچہ اہل جامعہ کو اس ترجمہ سے پوری تشفی ہے۔ لیکن خود مترجم کو اپنی عدم تشفی کا اعتراف ہے۔ اور کتاب ہذا کی تدریس جن صاحب سے متعلق ہو، اُن سے التجا ہے کہ اصل کتاب کو ضرور سامنے رکھیں۔ محض ترجمہ سے فہم مطلب میں بعض مقامات پر یقیناً دشواری ہوگی۔ نیز ممکن ہے کہ کہیں خود مترجم کو غلط فہمی ہوئی ہو، اس کی بھی تصحیح ہو جائے گی۔

طلبہ و اساتذہ کی سہولت کیلئے اخیر میں ایک فرہنگ مصطلحات کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔

"مترجم"

فہرست مضامین

مقدمہ

باب ا ۔ اخلاقیات کا موضوع

باب ۲ ۔ اخلاقیات کا دوسرے علوم سے تعلق

باب ۳ ۔ تقسیمات بحث

کتاب اول

جس میں خصوصیت کے ساتھ نفسیاتی پہلوؤں پر بحث ہے۔

باب ا ۔ خواہش اور ارادہ

باب ۲۔ محرک اور نیت

باب ۳۔ سیرت اور کردار

باب ۴۔ ارتقاء کردار

باب ۵۔ اخلاقی حکم کا نشو و نما

باب ۶۔ اخلاقی حکم کی ماہیت

کتاب دوم

نظریات متعلق معیار اخلاق

باب ۱ - افکار اخلاقیات کا نشو و نما

باب ۲ - مختلف نظریات اخلاق

باب ۳ - معیار قانون کی صورت میں

باب ۴ - معیار بصورت مسرت

باب ۵ - معیار بصورتِ کمال

باب ۶ - معیار کی مزید تحدید

باب ۷ - معیار اخلاق کا اقتدار

باب ۸ - نظریۂ اخلاق کا عمل سے تعلق

کتاب سوم

حیات اخلاق

باب ۱ - وحدت اجتماعی

باب ۲ - شعائر اخلاق

باب ۳ - فرائض

باب ۴ ۔ فضائل

باب ۵ ۔ حیاتِ انفرادی

باب ۶ ۔ امراض اخلاق

باب ۷ ۔ اخلاقی ترقی

آخری باب ۔ اخلاقیات اور مابعد الطبعیات

ضمیمہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مقدمہ

باب اوّل

اخلاقیات کا موضوع

۱۔ تعریف:۔ نصب العین کردار کا علم

اخلاقیات نام ہے علم کردار کا، یہ انسان کے افعال سے بہ لحاظ خطا و صواب اور خیر و شر کے بحث کرتا ہے۔ انگریزی میں اس علم کا نام "ایتھکس" ہے۔ یہ یونانی الاصل لفظ ہے جس کے معنی سیرت، عادت یا خصلت کے ہیں۔ اسی طرح "مارل فلاسفی" جو ایتھکس کے ہم معنی ہے اس میں لفظ "مارل" لاطینی کے جس لفظ سے مشتق ہے، اُس کے معنی بھی عادات یا خصائل ہی کے ہیں۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں، کہ **اخلاقیات**[۱] (ایتھکس)، لوگوں کے عادات و خصائل یا بہ الفاظ دیگر اُن کی سیرت و اصول عمل سے بحث کرتا ہے اور یہ دیکھتا ہے، کہ اُن اُصول کی خطا و صواب اور اُن خصائل کے خیر و شر ہونے کی بنیاد کس چیز پر ہے۔ "صواب" اور "خیر" کے الفاظ ذرا تشریح طلب ہیں۔

(الف) صائب

"صائب" کے مقابل کا انگریزی لفظ (رائٹ) جس لاطینی لفظ سے ماخوذ ہے، اُس کے معنی "مستقیم" یا "قاعدے کے مطابق" کے ہیں۔ اسی طرح یونانی لفظ جو اس کی جگہ پر مستعمل ہے اُس کے اصلی معنی بھی "قاعدے کے مطابق" ہی ہونے کے ہیں۔ لہذا کردار صائب، سے مراد وہ کردار ہے "جو قاعدے

---

[۱] اقتصادیات وغیرہ کی طرح ایتھکس کے لئے اُردو میں اخلاقیات کی اصطلاح چل گئی ہے یہ عربی کے جس لفظ سے مشتق ہے یعنی خُلق، اُس کے معنی بھی تقریباً عادت و خصلت ہی کے ہیں۔

کے مطابق" ہو۔ اور قواعد کا تعلق کسی نہ کسی ایسی غرض وغایت سے ہوتا ہے، جس کا انسے حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے! "خیر" کا لفظ اسی بات کو ظاہر کرتا ہے۔

(ب) خیر

"خیر" کے لئے انگریزی میں "گڈ" کا لفظ ہے، یہ جرمن زبان کے جس لفظ (گُٹ) سے تعلق رکھتا ہے، وہ بھی یونانی ہی اصل کا ہے۔ جو شئے کسی مقصد کے لئے کارآمد ہوتی ہے وہ عام طور پر "گڈ" یعنی اچھی یا خیر کہی جاتی ہے۔ مثلاً فلاں دوا فلاں مرض کے لئے اچھی ہے۔ اسی طرح جب ہم کسی کردار کو اچھا کہتے ہیں۔ تو مراد یہ ہوتی ہے کہ ہمارے پیش نظر مقصد کے لئے وہ مفید ہے[1]۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہیئے، کہ "خیر" صرف وسیلۂ مقصد کے لئے نہیں بلکہ نفس مقصد کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے (بلکہ شاید اس معنی میں زیادہ استعمال ہوتا ہے)۔ مثلاً خیر برتر یعنی ام الفضائل سے مراد مقصد اعلیٰ ہوتا ہے۔

لہذا جب کہا جاتا ہے کہ علم الاخلاق کا تعلق انسانی عمل و کردار کے صائب یا خیر ہونے سے ہے تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ علم کردار پر کسی پیش نظر مقصد کے لئے مفید ہونے کی حیثیت سے بحث کرتا ہے، اور اُن قواعد سے تعلق رکھتا ہے، جن کی رہنمائی میں ہمارا کردار اس مقصد تک پہنچ سکتا ہے[2]۔ اب جب ہم کو اپنے افعال پر اس حیثیت سے نظر ڈالنا ہے، کہ وہ کسی مقصد کے لئے کارآمد ہیں، اور اُن قواعد سے بحث کرنی ہے جن سے یہ مقصد پورا ہوتا ہے، تو ظاہر ہے، کہ پہلے خود اس مقصد کی حقیقت کچھ کچھ سمجھنی ہوگی۔ ہمارے افعال کو جن مقاصد سے تعلق ہو سکتا ہے، وہ بیشمار ہیں، مکان بنانا، کتاب لکھنا، امتحان پاس کرنا اور اسی طرح کی سیکڑوں چیزیں ہیں۔ لیکن اخلاقیات میں چونکہ کسی خاص قسم کے کردار سے بحث نہیں ہوتی بلکہ یہ عام کردار کے علم کا نام ہے، اس لئے اُس کا موضوع یہ خاص خاص مقاصد نہیں ہیں، بلکہ وہ اعلیٰ یا انتہائی مقصد، جسکے تابع ہماری ساری زندگی ہوتی ہے۔ اسی مقصد کا نام علی العموم راس الفضائل یا خیر برتر رکھا جاتا ہے۔

[1] دیکھو میور ہیڈ کی "عناصر اخلاقیات" Elements of Ethics. صفحہ ۶۵۔ نیز اسپنسر کی "ڈیٹا آف ایتھکس" (بیان اخلاقیات) باب ۳۔

[2] اس بیان کو مختتم نہ سمجھنا چاہیئے، کسی حد تک تو ذیل ہی کی فصلوں سے اس کی ترمیم ہو جائیگی۔

اس بناپر سب سے پہلا سوال پیدا ہوگا، کہ کیا انسانی زندگی کا کوئی ایک ہی انتہائی مقصد قرار بھی دیا جا سکتا ہے۔ لوگ مختلف مقاصد رکھتے ہیں۔ کوئی دولت چاہتا ہے، کوئی آزادی کا خواہشمند ہے؛ کوئی غلبہ وقوت ڈھونڈتا ہے! کوئی شہرت کا حریص ہے؛ کوئی علم کا خواہاں ہے؛ کوئی عشق پر جان دیتا ہے! اور کوئی ایسا ہوتا ہے کہ دوسروں کی خدمت و محبت ہی کو سب سے بڑا کار خیر سمجھتا ہے[1]، پھر بعض لوگ اشتعال پسند ہوتے ہیں؛ بعض امن و سکون کے شیدائی، بعض آدمی کا علم و فن اجتماعی و سیاسی مختلف قسم کی بہت سی دلچسپیوں کو اپنی زندگی کا محور بنا لیتے ہیں؛ بعض ان سب کو فضول جانتے ہیں اور کبھی تو اس درجہ ان چیزوں سے بیزار ہو جاتے ہیں، کہ سب سے بہتر چیز موت کے آرام و سکون کو یقین کرنے لگتے ہیں[2]؛ ایک گروہ ایسا بھی ہے، جو اپنی اعلیٰ سے اعلیٰ امیدوں کا مرجع موت کے بعد ایک زندگی کو قرار دیتا ہے، جس کو وہ اس دنیا سے بہتر خیال کرتا ہے۔ لیکن ذرا سے غور کے بعد معلوم ہو جاتا ہے، کہ ان میں سے بہت سے مقاصد ایسے ہیں جو آخری و انتہائی مقصد نہیں ہو سکتے، مثلاً جو لوگ دولت، طاقت یا آزادی کی آرزو رکھتے ہیں، اُن سے اگر سوال کیا جائے تو اپنی اِن خواہشوں کی وجہ اُن فوائد کو بیان کرینگے جو اِن سے حاصل ہوتے ہیں۔ جس سے صاف ثابت ہوتا ہے، کہ یہ لوگ اِن چیزوں کو انتہائی مقصد نہیں سمجھتے بلکہ کسی اور مقصد کی خاطر اِن کی خواہش رکھتے ہیں۔ تاہم انسانی زندگی کا کوئی ایک ہی مقصد فرض کرنے کے لئے اتنا ہی کافی نہیں ہے۔ بلکہ یہ ایک ایسا سوال ہے، جس پر ہم کو آگے چل کر مستقل بحث کرنی پڑیگی۔ یہاں جس بات کا ماننا ضروری ہے وہ صرف اتنی ہے کہ انسان کی زندگی کا کوئی نہ کوئی نصب العین، یعنی ایسا معیار حکم ہے، جس کی بنا پر ہم اُس کے ایک کردار پر دوسرے سے بہتر ہونے کا حکم لگا سکتے ہیں۔ اِس نصب العین یا معیار کی حقیقت کیا ہے، آیا اُس کو صرف کسی ایک ہی انتہائی مقصد سے تعلق ہے،

---

[1] ماں کو اپنے بچوں کی محبت میں کیسا مزہ ملتا ہے۔ بعض اوقات پرورش کی خاطر وہ اپنے بچے کو دوسرے کے سپرد کر دیتی ہے، اور صرف اسلیئے محبت کرتی رہتی ہے کہ اپنا بچہ جانتی ہے، کسی معاوضہ کی خواہاں نہیں ہوتی۔

[2] مثلاً شیکسپیر اپنے ایک سانیٹ میں کہتا ہے کہ "ان سب چیزوں سے تھک کر اب میں سکون موت کا آرزومند ہوں"؛ یا بقول ذوق: اب تو گھبرا کے یہ کہتے ہیں کہ مر جائینگے الخ،

یا کسی مجموعۂ قوانین سے جو کسی اولو الامر کی طرف سے ہم پر عائد کر دیا گیا ہے، یا کسی انسانی زندگی کے اسوۂ عمل سے، جس کو ہم کسی نہ کسی طرح اپنے اتباع کا مرجع بنا لے سکتے ہیں، یا اور جو طریقہ اس نصب العین کے تعین کا ممکن ہو، اُس کے معلوم کرنے کی کوشش کتاب کے آئندہ باب میں ہوگی۔ سر دست **اخلاقیات** کی یہ تعریف کافی ہے، کہ یہ انسانی زندگی کے نصب العین کے علم کا نام ہے[1]۔

۲۔ ماہیت اخلاقیات

یہ ایک معیاری علم ہے۔ نفس یہ واقعہ کہ اخلاقیات کا تعلق مقصد، نصب العین، یا معیار سے ہے، اُس کو بہت سے علموں سے ممتاز کر دیتا ہے۔ اس لئے کہ اکثر علوم کا تعلق تجربہ کے خاص خاص یکساں یا ہمرنگ واقعات سے ہوتا ہے، یعنی ان میں صرف یہ بحث ہوتی ہے کہ خاص خاص قسم کی چیزیں (مثلاً چٹان، نباتات یا حیوانات وغیرہ)، کس طرح موجود ہیں، یا فلاں فلاں قسم کے واقعات (مثلاً آواز یا برق وغیرہ)، کس طرح وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ اِن علوم کو کسی ایسے مقصد یا نصب العین کے حصول سے براہِ راست مطلق علاقہ نہیں ہوتا، جس پر ان واقعات کے کسی حکم کی بنیاد ہو۔ یہ اور بات ہے کہ جو معلومات ان سے حاصل ہو جاتے ہیں، اُن سے بالواسطہ کوئی مقصد بھی نکل آئے۔ مثلاً چٹانوں کا علم تعمیرات میں، یا سرنگوں کے غرق کرنے کے مقصد میں کام آسکتا ہے۔ اسی طرح علم البرق بھی عمارات کی حفاظت یا برقی پیام رسانی میں کار آمد ہو سکتا ہے۔ لیکن ان ضمنی فوائد سے اِن علوم کی نفس حقیقت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ کہکشاں کا علم بھی اُسی طرح ہئیت کا جزو ہے، جس طرح نظام شمسی کا علم، گو آخر الذکر سے جہاز رانی کے فن میں کام لیا جا سکتا ہے، اور اول الذکر سے براہِ راست کوئی عملی فائدہ نہیں پہنچتا۔ غرض اس حیثیت سے کہ اخلاقیات کو براہِ راست مقصد یا نصب العین سے تعلق ہوتا ہے، وہ علوم طبیعہ سے ایک بالکل ممتاز و جداگانہ علم ہے۔

[1] علم الاخلاق کی عام حقیقت و نوعیت جاننے کے لئے، سجوک کی "تاریخ اخلاقیات" (ہسٹری آف ایتھکس، باب اوّل؛ میور ہڈ کی "عناصر اخلاقیات" کتاب اوّل؛ مور کی "اصولِ اخلاق" Principia Ethics. باب اوّل اور سجوک کی "مناہج اخلاقیات" (میتھڈس آف ایتھکس)، کتاب اوّل باب اوّل دیکھنا چاہئے۔

لیکن اس قسم کا علم تنہا ایک اخلاقیات ہی نہیں ہے - بلکہ پورا ایک مجموعہ اسی نوعیت کے علوم کا موجود ہے - جنکو علی العموم معیاری علوم کہا جاتا ہے، یعنی وہ علوم جو قواعد یا قوانین وضع کرتے ہیں، یا زیادہ صحیح طور سے یوں کہو، کہ جو کسی معیار یا نصب العین کو معین کرتے ہیں، جس کے لئے قواعد و قوانین بنائے جاتے ہیں۔ علم طب (یعنی حفظان صحت) جس میں صحت و مرض کے فرق اور اُن قواعد سے بحث ہوتی ہے جو حصول صحت، ازالۂ مرض، یا بیماری سے بچنے میں کام دیتے ہیں؛ علم تعمیر، جس میں مختلف طرح کی عمارتوں اور اُن قاعدوں سے بحث کیجاتی ہے، جو پائدار، آرام بخش، اور خوبصورت مکانات بنانے میں ملحوظ رکھنے پڑتے ہیں؛ علم جہازرانی جس میں جہاز چلانیکے اُصول و مقاصد سے بحث ہوتی ہے؛ علم خطابت، جس میں تاثیر بیان و حسن تقریر کے اُصول بتائے جاتے ہیں؛ علم منطق، جس میں فکر صائب کی شرائط و قوانین مذکور ہوتے ہیں، یہ سب کے سب اسی قسم کے علوم ہیں جن میں اکثر مرکب حیثیت رکھتے ہیں، یعنی اُن کا ایک حصّہ تو واقعات کی تشریح و تحلیل سے متعلق ہوتا ہے، اور ایک حصّے میں نصب العین یا مقاصد سے بحث ہوتی ہے، اور وہ قواعد بتائے جاتے ہیں، جنکی ان مقاصد کے حصول میں پابندی کرنی پڑتی ہے - مثلاً طب ہے کہ اُس میں مرض کے واقعات و اسباب سے بھی بحث ہوتی ہے اور صحت کے شرائط و قوانین سے بھی - اسی طرح علم تعمیر میں مختلف زمانوں کے طرز تعمیر کی بحث بھی ہوتی ہے، اور اُن طریقوں کی بھی جنسے ہماری خواہش کے مطابق عمدہ سے عمدہ عمارات بن سکتی ہیں - البتہ بعض علموں میں اِن دونوں پہلوؤں کا پلہ اس قدر برابر ہوتا ہے کہ یہ فیصلہ کرنا مشکل پڑجاتا ہے، کہ اِن کو علوم طبیعہ کی فہرست میں جگہ دی جائے یا علوم معیاری میں شمار کیا جائے۔ علم تدبیر بدن میں نمایاں طور پر یہی قباحت نظر آتی ہے - لیکن ان صورتوں میں یہ کیا جا سکتا ہے، کہ دونوں پہلوؤں کو بالکل علٰحدہ رکھا جائے اور ان پر الگ الگ دو مختلف لیکن قریب التعلق علموں کی حیثیت سے بحث کیجائے -

اخلاقیات میں معیاری پہلو بہت زیادہ اہمیت رکھتا ہے؛ لیکن دوسرا رخ بھی یکقلم معدوم نہیں ہے - اخلاقی واقعات کا بھی اسیطرح وجود ہے، جسطرح کہ اخلاقی نصب العین یا قوانین کا۔ مثلاً ٹھگوں کے خیالات جو قتل و غارت کو اپنا فرض سمجھتے ہیں، نوع انسانکے ایک خاص گروہ کی اخلاقی

زندگی کا اہم واقعہ ہیں؛ لیکن اخلاق کا کوئی علمی نظام، اس فعل کو اس سے زیادہ نصب العین میں نہیں داخل کرسکتا، جتنا کہ کوئی نظام طب الکحل کے غیر معتدل استعمال و پسندیدگی کا فتویٰ دے سکتا ہے۔ یہ مثال گو ایک انتہائی صورت کی ہے؛ تاہم قوم کا اخلاقی احساس اسی سے ملتے جلتے کچھ نہ کچھ مختصات ضرور رکھتا ہے مثلاً جو باتیں آج ایک انگریز میں اخلاقی شرافت و شائستگی کی خیال کی جاتی ہیں، اُن میں بہت سی ایسی بھی ہوسکتی ہیں، جو پرانے زمانے کے ایک دیندار یہودی یا ایتھنیا کے ایک مہذب آدمی کو تقریباً بے معنی نظر آتیں؛ اسی طرح بہت سی چیزیں جو ان قدیم قوموں میں ممدوح و مستحسن ہوں گی، آج کل ہم کو شرافت و انسانیت سے بعید معلوم ہوسکتی ہیں۔ مختلف قوموں کے قوانین اخلاق میں اس طرح کے جو اختلافات پائے جاتے ہیں، وہ اخلاقی نصب العین کے محقق کے لئے بالکل لایعنی یا غیر مفید نہیں ہیں۔ اخلاقیات کا کوئی مبصر عالم، چاہے وہ کسی اسکول کا کیوں نہ ہو، زندگی کے تمام مختلف حالات میں ایک ہی طرز کے اخلاق و کردار کو پسند نہ کریگا، بالکل اُسی طرح، جس طرح کہ سمجھدار طبیب ایک ہی پرہیز و غذا کو ہندوستان اور رکناٹا کے مریضوں کے لئے نہیں تجویز کرسکتا۔ اختلاف حالات سے آدمی کے فرائض بھی مختلف ہوجایا کرتے ہیں؛ اور تاریخ کی ترقی کے ساتھ ساتھ انسانی واجبات کی نوعیت میں بھی ترقی لازمی ہے۔ بقول لوول کے، کہ "نئے حالات نئے فرائض کی تعلیم دیتے ہیں اور جو چیز کل خوبی کی تھی آج عیب بنجاتی ہے"۔ لہذا سخت گیر سے سخت گیر علمائے اخلاقیات کو بھی مختلف زمانوں اور مختلف مقامات کے قوانین اخلاق میں فرق تسلیم ہی کرنا پڑتا ہے۔ لیکن جو اختلافات ہمکو واقعاً نظر آتے ہیں، وہ سب کے سب اس نوعیت کے نہیں ہیں۔ کوئی طب افیون کی سفارش نہ کرے گی؛ اور نہ ہر نظام اخلاق توراۃ کے "احکام عشرہ" اور "کوہ زیتون کے وعظ" کو یکساں پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھیگا۔ لیکن پھر بھی ہیں سب کے سب اخلاقی واقعات ہی، اور اس حیثیت سے تاریخ اخلاقیات میں بیان کا مساوی حق رکھتے ہیں، گو استحسان کا مساوی حق نہ رکھتے ہوں۔ لہذا جو علم اخلاقی زندگی کے واقعات سے بحث کرتا ہے، اور جو اُس کے قواعد نصب العین سے بحث کرتا ہے، اِن دونوں میں بیّن فرق ہے۔ اول الذکر اُس وسیع تر علم کا جزو ہے، جو قوموں کی

باب ۱

عام تشکیل و تعمیر سے بحث کرتا ہے، جس کا نام "علم الاجتماع" ہے۔ اور آخر الذکر وہ علم ہے جس کا نام صحیح طور پر اپنے اصلی معنی میں اخلاقیات ہے؛ اس کتاب کا موضوع بحث خصوصیت کے ساتھ یہی آخری علم ہے۔ لیکن اس کی بحث میں ہم اول الذکر کو یکسر نظر انداز نہیں کر دے سکتے۔

۳۔ اخلاقیات عملی علم نہیں ہے۔

ایک اور اہم تفریق بھی لائق ذکر ہے۔ اوپر جن علوم کو معیاری کہا گیا ہے، وہ سب ایک ہی قسم کے نہیں ہیں۔ بلکہ ان میں سے بعض ایسے ہیں جن کا وظیفہ خاص خاص مقاصد کے وسائل حصول سے بحث کرنا ہے، اور بعض ایسے ہیں، جن کو زیادہ تر نفس مقاصد یا نصب العین کی توضیح و تحقیق سے کام ہے۔ اور علم معیاری کی اصطلاح کو غالباً، اسی آخر الذکر قسم کے ساتھ مخصوص رکھنا بہتر ہوگا، اور اول الذکر کو "عملی" کہنا زیادہ مناسب ہوگا۔ علم طب (حفظانِ صحت) معیاری سے زیادہ عملی علم کی حیثیت رکھتا ہے، اس لئے کہ صحت کے نصب العین معیار کی تحقیق اس کا اتنا کام نہیں ہے[1]، جتنا کہ حصول صحت کے وسائل کا معلوم کرنا۔ بعض لوگ اخلاقیات کو بھی اسی معنی میں عملی علم سمجھتے ہیں اور یہ علی العموم وہ لوگ سمجھتے ہیں، جن کے خیال میں کوئی ایک ایسا بسیط مقصد قائم کر لینا ممکن ہے، جو راس الفضائل ہونے کی حیثیت سے تمام انسانوں کا مطلوب ہونا چاہیئے۔ مثلاً جس فرقہ کو عام طور پر افادیہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، اُس کے نزدیک "بڑی سے بڑی تعداد کے لئے بڑی سے بڑی مسرت" کا حصول انتہائی مقصد ہے، اور اخلاقیات کا کام اسی مقصد کے اسباب و وسائل حصول سے بحث کرنا ہے، بالکل اُسی طرح جس طرح کہ صحت عامہ کے متعلم کا کام ایسے وسائل کی تحقیق و تلاش ہوتی ہے جو متعدی امراض کو نہ پھیلنے دیں۔ اخلاقیات پر اس نقطۂ نظر سے اگر کسی حد تک بحث ممکن ہے، تو اخلاقی نصب العین کی تحقیقات کے بعد، ہم آگے چلکر اس پر غور کریں گے۔ اُس وقت ہم کو معلوم ہوگا، کہ وہ کیسا اسباب ہیں، جنکی بنا پر اخلاقی زندگی کو کسی ایک بسیط مقصد کی طرف نہیں راجع

[1] یہ زیادہ صحیح طور پر، شاید، علم افعال الاعضا کا وظیفہ ہے۔

کیا جا سکتا۔ اور اس لئے اخلاقی نصب العین کے حصول کے لئے بندھے ہوئے قواعد وضوابط کا کوئی مجموعہ بھی نہیں تیار کیا جا سکتا۔ لہذا اس صورت میں، علم الاخلاق کو عملی علم کہنا درست نہوگا۔ اس کی غرض صرف اخلاقی نصب العین کی تحقیق ہے اُسکے حصول کے لئے قواعد وضع کرنے کی فکر میں اُس کو نہ پڑنا چاہئے۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر مصنفین نے اسپر عملی حیثیت کی بجائے خالص نظری لحاظ سے بحث کی ہے اور غالباً یہی بہترین مسلک ہے۔ بہرحال یہاں خیال رکھنے والی بات یہ ہے کہ اخلاقیات کو معیاری علم کہنے سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ اُسکو عمل سے براہ راست کوئی سروکار ہے معیاری علم کا کام صرف نصب العین کی تعریف و تحدید ہے، نہ کہ اُس کے حاصل کرنے کی تدبیریں بتانا مثلاً جمالیات ایک معیاری علم ہے، جسکو معیار حسن سے بحث ہے؛ لیکن اس سے کوئی واسطہ نہیں، کہ حسن کیسے پیدا کیا جاتا ہے یہی حال اخلاقیات کا بھی ہے، کہ اسکو صرف خیر و شر کے معیار سے بحث ہے، اس سے مطلب نہیں کہ یہ کیونکر حاصل ہوتا ہے۔

غرض اخلاقیات گو معیاری علم ہے، لیکن اس سے اسکے عملی ہونے کا نتیجہ نہیں نکالنا چاہئے[1]۔

۴۔ اخلاقیات کوئی فن نہیں۔

اگر اخلاقیات کو اپنے اصلی معنی میں عملی علم کہنا درست نہیں، تو فن کہنا اس سے بھی کم درست ہوگا۔ تاہم کبھی کبھی منطق و اخلاقیات دونوں کے بارے میں یہ سوال اٹھایا جاتا ہے، کہ کیا اُن کی نوعیت علم سے زیادہ فن کی نہیں ہے[2]، درآں حالیکہ دونوں کو عمل سے ایک خاص علاقہ ہے۔ بعض لوگوں نے منطق کو فن نظر و فکر کے نام سے تعبیر بھی کیا ہے[3]، اور گو اخلاقیات کو کسی نے فن کردار نہیں کہا ہے، تاہم اُسپر اس حیثیت سے

---

[1] جس حد تک اس کو عملی سمجھا جا سکتا ہے اس کی بحث کتاب دوم باب آٹھ میں آویگی، یہاں جو کچھ بیان کیا گیا ہے اُسکو مختتم فیصلہ نہ سمجھنا چاہئے۔

[2] دیکھو ولٹن کی "مینول آف لاجک" (علم منطق)، جلد اول صفحہ ۱۲

[3] پورٹ رو ائل کے جلد کا یہی نام تھا۔

بحث ضرور کی گئی ہے، کہ گویا اس کو براہِ راست فن کردار سے تعلق ہے - یہاں یہ سوال پیدا ہوسکتا ہے، کہ کیا کوئی ایسی شے ہے جسکو فن نظر و فکر یا فن کردار سے موسوم کیا جاسکے، اس پر ہم آگے چل کر عنقریب بحث کریں گے - لیکن اس سوال کا جواب کچھ بھی ہو تاہم اب عام طور پر مسلم ہے کہ بہتر یہی ہے کہ منطق و اخلاقیات پر اس طرح بحث کیجائے کہ براہ راست اُن کا اِن فنون سے کوئی تعلق نہو - البتہ اُن وجوہ کی طرف اشارہ کرنا مناسب ہوگا جن کی بنا پر ان علوم کو فن خیال کیا گیا -

عملی علم کی نسبت یہ سوال کیا جاسکتا ہے، کہ حقیقت میں یہ علم ہے یا فن - اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ہم علم و فن کے مابین کوئی قطعی حد فاصل قائم کرنے پر مصر ہی ہیں، تو یہ سمجھنا چاہیئے کہ عملی علم اِن دونوں کے بیچ میں واقع ہے - مشہور ہے، کہ علم ہم کو جاننا سکھلاتا ہے اور فن کرنا لیکن ایک عملی علم ہمکو یہ جاننا سکھلاتا ہے کہ کیونکر کریں - مگر اس قسم کے علم سے اصلاً چونکہ جاننے ہی کا کام لینا مقصود ہوتا ہے، اس لئے فن کے بجائے علم ہی کا نام اُس کے لئے زیادہ موزوں ہوگا، البتہ اُس کو اپنے مقابل کے فن سے بہت ہی قریب کا رابطہ ہوتا ہے - کوئی فن مشکل ہی سے ایسا ہوسکتا ہے جو بالواسطہ مختلف علوم کی ایک بڑی تعداد سے وابستہ نہو - مثلاً مصوری کے فن کو لو، کہ یہ علم المناظر، تشریح، علم نباتات، طبقات الارض وغیرہ مختلف علموں سے فائدہ اُٹھا سکتا ہے - اسی طرح جہاز رانی کا فن ہے، جسکو حقیقت میں علم مقناطیس، علم سکون سیالات، وغیرہ سے بہت کافی مدد ملتی ہے - غرض ہر فن اپنے مقابل کے علم کا بہت زیادہ محتاج ہوتا ہے - فن خطابت علم خطابت ہی کے عمل کا نام ہے، بشرطیکہ یہ کوئی علم ہو؛ اسی طرح شمشیر زنی کا فن، شمشیر زنی کے علم ہی پر عمل کا نام ہے - اصل یہ ہے، کہ اگر عملی علم کی تمام تفصیلات کا احاطہ کرلیا جائے تو اُس کے مقابل کے فن کے لئے کوئی ایسی بات نہ رہجائے گی جو اس علم میں نہ آگئی ہو - شمشیر زنی کے فن کی یہی صورت ہے - تاہم یہاں بھی علم و فن کا فرق صاف طور پر نظر آسکتا ہے - اسلیئے کہ ایک شخص ممکن ہے کہ شمشیر زنی میں اُستاد ہو، اور پھر بھی اس کے فن سے نابلد ہو؛ اسی طرح اس کے برعکس بھی ہوسکتا ہے، لیکن اکثر

لہ جیونس کی "ایلیمنٹری لاجک"، صفحہ ۷؛ ولٹن کی "مینیول آف لاجک"، جلد اول صفحہ ۱۲ - مل کی "منطق" کا مقدمہ

صورتوں میں علم و فن کا یہ فرق اس سے بھی زیادہ نمایاں ہوتا ہے، کیونکہ فن میں علی العموم بہت سی ایسی باتیں ہوتی ہیں جنکو ہم قوانین علم کی بندش میں کسی طرح جکڑ ہی نہیں سکتے۔ بعض بعض فن ایک خاص ڈھب، ملکہ یا ذوق پر اسطرح موقوف ہوتے ہیں کہ اُنکے مقابل کا کوئی علم مشکل ہی سے پیش کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً طباخی کا کوئی علم نہیں، اسی طرح شاعری کا بھی کوئی علم نہیں[1]

اس میں شک نہیں کہ ایک مفہوم ایسا ضرور ہے، جس کے لحاظ سے کردار اور فکر دونوں کو فن کہا جاسکتا ہے[2] اسلئے کہ یہ دونوں ایسے افعال ہیں، جنکے لئے آدمی میں پہلے سے ایک خاص خداداد ذوق و صلاحیت موجود ہوتی ہے، وہ خاص اُصول پر چلتا ہے، اور مشق و تمرین سے اُن میں کمال پیدا کرسکتا ہے۔ مگر اس معنی کر کے یہ جس قسم کے فن ہیں، اُن پر علم کی حیثیت سے کوئی بحث نہیں ہوسکتی، نہ قوانین کی بندشس میں اُن کو جکڑا جاسکتا ہے۔ بلکہ جن لوگوں میں قدرتاً خداداد اخلاقی استعداد موجود ہے، اور زندگی کا وسیع تجربہ رکھتے ہیں، وہ اپنے تجربہ کے نتائج سے نوع انسان کو فائدہ پہنچا سکتے ہیں، اور اس بنا پر فن اخلاق کے معلم[3] کہے جاسکتے ہیں۔ لیکن **علم الاخلاق** کے محقق پر ایک علمی محقق ہونے کی حیثیت سے معلم یا واعظ بننے کا فرض کسی طرح نہیں عائد ہوسکتا۔ نیز اخلاقیات اگر واقعتاً اپنے اصلی معنی میں بھی کوئی عملی علم ہوتا، تو بھی وہ اخلاقی اعمال کے صرف عام اُصول ہی سے بحث کرسکتا، باقی نفس عمل کا تعلق جزئیات اعمال سے ہوتا ہے۔

---

[1] کہا جاتا ہے کہ شاعری "تفریحی علم ہے" لیکن یہاں علم کا لفظ فن کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ اِن دونوں میں فرق نہ کرنے سے سخت خلط مبحث ہوتا رہا ہے۔ مثلاً کارلائل نے شاعری سے موازنہ کرتے ہوئے کہدیا کہ علم تدبیر مدن ایک "خشک علم" ہے لیکن تدبیر مدن آج کل مسلمہ طور پر علم کے اصل معنی میں علم ہے اور شاعری کی صنف کے فنون سے اسکو کوئی واسطہ نہیں۔

[2] مسٹر ان۔ پی گلمان اور مسٹر ای۔ پی جیکسن نے حال میں ایک کتاب لکھی ہے جسکا نام کردار بہ حیثیت فن لطیف" (Conduct as a Fine Art.) ہے لیکن اس سے ڈی کوئنسی کا وہ مضمون یاد پڑتا ہے، جس کا عنوان اُس نے "قتل بہ حیثیت ایک فن لطیف" رکھا تھا۔

[3] مثلاً شیخ سعدی کہ وہ کسی علم اخلاق کے واضع نہیں، لیکن معلم اخلاق تھے۔ م

جن کا عام اُصول سے بیان سے کامل احاطہ و استقصا نہیں ہو سکتا۔ فنِ اخلاق کی تلقین کے لئے "مثال یا نمونہ اُصول سے بہتر ہوتا ہے" اور تجربہ اُصول و مثال دونوں سے بہتر؛ لہذا اگر اخلاقیات کا کام اصول عمل بتانا ہوتا، (یعنی یہ عملی علم ہوتا) تو بھی اس کے اُصول عمل اخلاق کی تلقین کے لئے کافی نہ ہوتے۔ لیکن اخلاقیات چونکہ معیاری علم ہے، اسلئے اوامر و نواہی کا ضابطہ بنانا، اُس کا مطلقاً فرض نہیں، اُس کا کام صرف زندگی کے نصب العین کی تحدید و تعریف ہے۔ رہا یہ امر کہ نصب العین کی یہ تحدید اصول عمل کی جانب کس حد تک رہنمائی کر سکتی ہے، اسکی بحث آگے آئیگی۔

۵۔ کیا کردار کا کوئی فن ہو سکتا ہے۔

اب ہم اس کے بعد سوال کرتے ہیں، کہ کیا صحیح معنی میں سرے سے کوئی ایسا فن ہونا ممکن ہے، جسکو **فن کردار** کہنا جائز ہو۔ ذرا غور کرنے سے معلوم ہو جائے گا۔ کہ اس قسم کا کوئی فن قرار دینا نہایت ہی بحث طلب و قابلِ اعتراض بات ہوگی۔ اس میں شک نہیں، کہ فن کا لفظ مختلف و متفاوت معانی میں استعمال ہوتا ہے **فنون صناّعیہ** کی جو نوعیت ہے وہ فنون لطیفہ کی نہیں ہے۔ اول الذکر کی غرض ایسی چیزیں یا مصنوعات تیار کرنا ہوتی ہے، جو کسی دوسرے مقصد کا آلہ ہوتی ہیں، بخلاف اس کے ثانی الذکر کے مصنوعات ہی بذات خود مقاصد بھی ہوتے ہیں۔ لیکن دونوں صورتوں میں فن کا براہِ راست مقصود کسی نہ کسی شے کا بنانا یا پیدا کرنا ہی ہوتا ہے۔ اخلاق کی یہ صورت نہیں معلوم ہوتی۔ اس کا تعلق کسی چیز کے پیدا کرنے یا بنانے سے نہیں ہے، بلکہ محض عمل یا عامل ہونے سے ہے، ہاں یہ البتہ کہا جا سکتا ہے کہ اس عمل کی قیمت کسی خاص انتہائی مقصد یعنی راس الفضائل کو پیش نظر رکھکر ہی قائم کیجاتی ہے اسکی صحت پر تو ہم آگے چل کر بحث کریں گے؛ مگر اتنا بہر حال سمجھ لینا چاہیئے، کہ کردار کو کسی قسم کے فن کی تحت میں داخل کرنا اخلاقیات میں پہلے ہی قدم پر گمراہ ہونا ہے۔ ذیل میں مذکورۂ بالا فروق و امتیازات کا یکجا ذکر کر دینا مناسب ہوگا۔

(۱) نیکی کا وجود صرف فعلیت میں ہے۔

ایک اچھا مصور تو وہ ہے جو خوبصورت تصویریں بنا سکتا ہے: بخلاف اسکے اچھا آدمی وہ نہیں، جو صرف اچھے کام کر سکتا ہے، بلکہ واقعتاً کرتا ہے۔ اچھا مصور ہر حال میں

اچھا ہے، چاہے، سوتا ہو، چاہے سفر میں ہو، یا کسی اور وجہ سے اپنے فن میں مشغول نہ ہو۔[1] لیکن اچھا آدمی سونے یا سفر کی حالت میں کبھی اُسوقت تک اچھا نہیں ہے جبتک اُس کا سونا اور سفر بھی اچھا یعنی داخل خیر نہ ہو۔ خلاصہ یہ کہ اچھائی یا نیکی، مجرد استعداد و قوت کا نام نہیں ہے، بلکہ فعلیت کا۔

باوجودیکہ یہ ایک سیدھی سی بات ہے پھر بھی قدیم فلاسفہ نے اس میں سخت ٹھوکریں کھائی ہیں، اور کسی چیز میں شائد اتنا گمراہ نہیں ہوئے ہیں، جتنا کہ نیکی کو فن خیال کرنے میں۔ افلاطون کی کتاب "جمہوریت" میں سقراط کہتا ہے کہ اگر عدل نام ہے ملک کی رعایت و حفاظت کا تو عادل آدمی ایک طرح کا چور ٹھہریگا، اس لئے کہ جس قسم کی ہوشیاری انسان کو ملک کی حفاظت کے لئے درکار ہے، وہی اِسکے چرانے کے کام میں بھی آسکتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عدالت کسی قسم کی ہوشیاری یا قوتِ امکان کا نام نہیں ہے۔ بلکہ عمل کا نام ہے۔ عادل وہ نہیں ہے، جو ملک یا جائداد کی حفاظت محض کر سکتا ہے، بلکہ وہ ہے، جو واقعاً کرتا ہے۔ لہٰذا یہ ہوسکتا ہے کہ ملکیت کے تحفظ میں جو عقل و صلاحیت کام دیتی ہے وہی اُس کے غصب کرنے میں بھی کام دیتی ہو، لیکن حفاظت کا عمل یقیناً غصب کے عمل سے بالکل جداگانہ ہے۔ جو شخص کسی معاملے کی نسبت جانتا ہے، کہ سچا واقعہ کیا ہے، وہ اُس کے بارے میں بلاشبہہ زیادہ کامیابی سے جھوٹ بول سکتا ہے۔ پھر بھی عملاً جھوٹ

[1] یہ سچ ہے کہ مصور کی خوبی و کمال کا فیصلہ اُس کے عمل تصویر کشی ہی سے کیا جاسکتا ہے، مگر قابل لحاظ بات یہ ہے کہ اگر کسی وقت وہ مصوری میں مشغول نہ ہو تو اس سے اُس کے اچھے مصور ہونے میں کوئی فرق نہیں پڑ سکتا۔ لیکن ایک نیکوکار آدمی نیکوکاری سے کنارہ کشی کے بعد نیکوکار نہیں رہ سکتا، یہ ایسا عمل ہے، جس میں تعطیل استراحت کی بھی گنجائش نہیں۔ چارلس لیم نے اشارۃً لکھا ہے، کہ بعض قسم کے کامیڈیوں سے جو لطف حاصل ہوتا ہے، اُسکی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اُن کی بدولت ہم تھوڑی دیر کے لئے اخلاقی شعور کے بوجھ سے ہلکے ہو جاتے ہیں، یہ ممکن ہے کہ صحیح ہو، لیکن اِن کامیڈیوں میں جن چیزوں کی تصویر کھینچی جاتی ہے اگر کوئی شخص طبیعت کو اخلاق کے بوجھ سے ہلکا کرنے یا استراحت کی خاطر اُن پر دم بھر کے لئے بھی دائمی زندگی میں عمل پیرا ہو جائے تو اتنی دیر کے لئے وہ نیکوکار نہیں رہ سکتا۔

بولنے والا شخص، سچ بولنے والے سے بالکل ہی مختلف ہوتا ہے؛ انسانوں میں فرق صرف صلاحیت ہی کے فرق پر نہیں بلکہ اعمال کے فرق پر بھی مبنی ہوتا ہے۔ اکثر دیکھا گیا ہے، کہ خبیث سے خبیث جھوٹ بولنے والے، بھی فنِ دروغ بافی کی کوئی خاص صلاحیت نہیں رکھتے۔ اسی طرح دوسرے رذائل کے گرفتاروں کا بھی اکثر یہی حال ہوتا ہے کہ عیب کرنیکا ہنر نہیں رکھتے مگر کرتے ہیں۔ مثل مشہور ہے، کہ "شیطان گدھا ہے"۔

(۲) اصل نیکی ارادہ ہے

ایک اناڑی آدمی جسکو کسی خاص فن سے کوئی مس نہیں، نہایت اچھے دل وارادہ کا ہوسکتا ہے! لیکن دل وارادے کی اچھائی سے وہ دنیا میں کسی فن کا ماہر نہیں بنجا سکتا بخلاف اُس کے نیکو کار میں، بقول کینٹ[۱] کے۔ "نیک ارادہ بہر حال نیک ہے، اُس لئے نہیں کہ اس سے کیا نتیجہ یا اثر ظاہر ہوتا ہے! نہ اس لئے کہ وہ کسی خاص مقصد تک پہنچا سکتا ہے، بلکہ صرف اس لئے کہ وہ ایک اچھا ارادہ ہے"۔ "حتیٰ کہ اگر ناموافق حالات کی وجہ سے یہ ارادہ مطلقاً نہ پورا ہو، اور اپنی انتہائی کوششوں کے بعد بھی اُس کا کوئی حاصل نہ نکلے اور صرف ارادہ کی نیکی ہی نیکی بات لگے (بشرطیکہ یہ خالی خواہش نہ ہو بلکہ اپنے بس کی کوئی جد وجہد اٹھا نہ رکھی جائے)، تو بھی یہ محض اپنی ذاتی روشنی سے ہیرے کی طرح چمکیگا، اس طرح کہ گویا اُس کا سارا جوہر خود اُسی کے اندر ہے"۔ ایسے ہی آدمی کی نسبت جس کو اپنے اعلیٰ فضائل اخلاق کے اظہار کے لئے موافق حالات اور وسعت حاصل نہ ہو ارسطو بھی کہتا ہے[۲]، کہ "اُس کی شرافت اندر سے مجسم ہوکر چمکتی ہے"۔ یہ سچ ہے کہ فنونِ لطیفہ میں بھی قصد وارادہ کچھ نہ کچھ اہمیت ضرور رکھتا ہے! اور کلنت کے ساتھ گفتگو بھی اپنے ذاتی حسن کی ایک شان رکھتی ہے[۳]۔ اسی طرح دوسری طرف کرداما میں

۱؎ دیکھو "میٹافزکس آف مارلس" (الہیات اخلاق)

۲؎ دیکھو ارسطو کی "کتاب الاخلاق" ۱، ۱۰، ۱۲۰۱۔

۳؎ براؤننگ (مشہور شاعر) کہتا ہے کہ "ڈرائنگ میں اگر کوئی غلط خط کھنچ گیا تو وہ قابلِ معافی ہے، کیونکہ اُس کی مثال جسم کی ہے: جس کی روح یعنی قصد وارادہ صحیح ہے، اسلئے کہ وہ بچے کو سمجھانا چاہتا ہے"۔ لیکن یہاں ڈرائنگ پر جو حکم لگایا گیا ہے، وہ فنِ نقاشی کے حسن سے زیادہ اخلاقی نقطۂ نظر پر مبنی ہے۔ "اس کا قصد وارادہ صحیح ہے"، یہ حکم جمالیاتی نقطۂ نظر سے نہیں ہے (گو جسم و روح، یعنی ہنر! اور اظہار ہنر کی تفریق کا تعلق جمالیات ہی سے ہے)

باب ا

بھی اگر ایک آدمی برابر خطا پر خطا کرتا چلا جاتا ہے، تو ہم سمجھنے لگتے ہیں، کہ اس کی نیت ہی میں کچھ بل ہے، یعنی یا تو اس نے اچھی طرح غور نہیں کیا ہے، یا اسکے ارادۂ خیر میں پورا عزم نہیں تھا۔ تاہم یہ فرق ہر حال میں قائم رہتا ہے، کہ فن میں اصل چیز ظاہری نتیجہ ہے، اور اخلاق میں اصل چیز باطنی قصد یا ارادہ ہے۔ بلکہ یوں کہو، کہ اخلاق میں ظاہری حصولِ مقصد کو باطنی فعل یا ارادے سے جسکا یہ نتیجہ ہوتا ہے، الگ نہیں کیا جا سکتا۔[1]

۶۔ کیا کوئی علم، "علم کردار" ہے

اس واقعہ سے کہ کردار کو کوئی فن قرار دینا، قابل اعتراض ہے، اس میں بھی شک پڑ جاتا ہے کہ کوئی علم کردار بھی ہو سکتا ہے یا نہیں۔ علم سے عام طور پر ہماری مراد اپنے تجربات کے کسی خاص حصہ کی تحقیق ہوتی ہے۔ مگر اخلاق کا تعلق ایک خاص نقطۂ نظر سے تمام تجربات کے ساتھ ہے، اور وہ فعلیت، (یعنی مقاصد یا نصب العین کی طلب کا نقطۂ نظر ہے۔ میتھو آرنلڈ کا قول ہے، کہ "تین چوتھائی زندگی کردار ہے"۔ لیکن مقصدی فعلیت کے لحاظ سے، سچ یہ ہے، کہ ساری زندگی ہی کردار ہے۔ لوگ عام طور پر طلب صداقت (علم)، اور طلبِ حسن (فن لطیف)، کو اخلاقی زندگی سے، اسکے محدود مفہوم کی بنا پر، ایک جداگانہ شئے سمجھتے ہیں؛ مگر جب صداقت اور حسن کو اُن مقاصد کی نگاہ سے دیکھا جائے جنکو آدمی حاصل کرنا چاہتا ہے، تو اُن کی طلب بھی کردار ہی کی تحت میں داخل ہو جاتی ہے، اور دوسرے مقاصد کی طرح اُن کی بحث بھی علم الاخلاق کے دائرے میں آ جاتی ہے۔ لہذا علم سے مراد اگر انسانی تجربہ کی صرف کسی ایک شاخ کی وہ تحقیق ہوتی ہے، تو اس معنی میں اخلاقیات علم[2] ہی نہیں ہو سکتا۔ بلکہ یہ ایک شعبہ ہے فلسفہ کا، جس میں تجربہ سے من حیث المجموع بحث کی جاتی ہے۔ مگر یہ فلسفہ کا بس ایک شعبہ ہی ہے، کیونکہ اس میں تجربہ پر صرف ایک ہی حیثیت یعنی محض ارادہ یا فعلیت کی رو سے بحث ہوتی ہے، انسان سے بہ حیثیت جاننے والے یا لطف اٹھانیوالے کے

---

[1] کتاب اول کے چوتھے باب میں اسپر زیادہ مفصل بحث ہوگی۔

[2] یہ خیال رکھنا چاہیئے کہ علم سائنس کا ترجمہ کیا گیا ہے۔ م۔

اُسکو براہِ راست کوئی بحث نہیں ہوتی اسکو فقط کرنیوالے بغیر غایت، طلب انسان سے واسطہ ہے۔ لیکن انسان کی فعلیت، ماہیت خیر، اور طلب خیر ان چیزوں پر وہ کامل احتوا کے ساتھ بحث کرتا ہے، اسی بنا پر بعض مصنفین اسکو اخلاقی فلسفہ یا فلسفۂ اخلاقیات کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔ کیونکہ تجربہ پر کلی و جامع حیثیت سے بحث کرنا علم کا نہیں بلکہ فلسفہ ہی کا کام ہے۔ اسی طرح منطق اور جمالیات بھی، جو اخلاقیات کے ساتھ بہت زیادہ مماثلت رکھتے ہیں، علم سے زیادہ فلسفہ میں داخل ہیں۔ لیکن علم اپنے وسیع ترین معنی میں مخصوص علمی اور فلسفیانہ دونوں کی قسم کی تحقیقات کے لئے مستعمل ہو سکتا ہے۔ علم کے مختلف شعبوں میں اخلاقیات کی جگہ کہاں ہے، اسکو زیادہ متعین طور پر اگلے باب میں بیان کرنے کی کوشش کیجائیگی۔

۷۔ خلاصہ۔ اس باب میں علم الاخلاق کی صرف ایک عام نوعیت کا بیان کرنا مقصود تھا۔ لیکن طالب علم کو معلوم رہنا چاہئے، کہ مختلف مصنفین نے اس پر مختلف طریقوں سے نگاہ ڈالی ہے، بعضے اس کو براہِ راست ایک عملی علم سمجھتے ہیں، بعضے ہئیت یا کیمیا کیطرح اسکو ایک خالص نظری علم خیال کرتے ہیں۔ میں نے اسکو معیاری ٹھکر بیچ کا راستہ اختیار کیا ہے۔ لیکن یہ فرق اُسوقت تک پوری طرح طالب علم کی سمجھ میں نہیں آسکتا، جبتک معیار اخلاق کے اصولی نظریات کے باہمی فرق کو پہلے اچھی طرح نہ سمجھ لیا جائے۔ اصل یہ ہے، کہ اخلاقیات میں اس بات کو یاد رکھنا چاہئے (جیسا کہ بہت سے دوسرے پیچیدہ علوم میں بھی ہوتا ہے)، کہ تعریف یا موضوع علم صحیح طور پر شروع میں نہیں، بلکہ آخر میں جاکر سمجھ میں آتا ہے۔ ان امور کے خیال رکھنے کے بعد امید ہے کہ اس باب میں اجمالاً جو کچھ بیان کیا گیا ہے وہ من وجہ اخلاقیات کے ابتدائی تعارف کے لئے کافی ہوگا۔

حاصل بحث یہ ہے، کہ:-

(۱) اخلاقیات وہ علم ہے، جس میں کردار کے نیک و بد، خیر و شر ہونے کے معیار یا نصب العین سے بحث ہوتی ہے۔

(۲)، یہ معیاری علم ہے، عام جزمی علوم میں اس کا شمار نہیں ہے۔
(۳)، گو اس کو عملی زندگی سے خاص تعلق ہے، لیکن اسکو عملی علم کھنا صحیح نہیں ہے۔
(۴)، فن کھنا اور بھی غیر صحیح ہے۔
(۵)، کردار کو کوئی فن قرار دینا تو قطعاً غلط ہے۔
(۶)، علم کردار کی اصطلاح بھی قابلِ اعتراض ہے، اسلیئے کہ نصب العین کردار کی تحقیقات کی جو نوعیت ہے وہ علمی سے زیادہ فلسفیانہ ہے[۱]۔

تعلیق

جزمی اور معیاری علوم

جزمی اور معیاری علوم میں جو تفریق کی گئی ہے، اُس کی اصل کتاب میں مزید تفصیل بے موقع ہوتی، اس لئے ایک تعلیق کے ضمن میں طالبعلم کو اس امر پر متنبہ کر دینا بہتر معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں میں جو فرق بتایا گیا ہے، وہ بالکل قطعی نہیں ہے اور نہ اس کو جامع و حاصر سمجھنا چاہیئے۔ غور کرنے سے تمکو خود معلوم ہوگا کہ بہت سے علوم جو دراصل جزمی

[۱] پروفیسر اے، ای ٹیلر نے "مسئلۂ کردار" دی پرابلم آف کانڈکٹ، کے نام سے جو نہایت ہی اہم کتاب لکھی ہے، اس میں بہت شدومد سے مخالفت کیگئی ہے، کہ اخلاقیات کو فلسفیانہ علم نہ سمجھنا چاہیئے۔ جے، ایس مل وغیرہ بعض اور لوگوں نے بھی قریباً یہی رائے اختیار کی ہے۔ لیکن اس مخالفت کا عام نتیجہ اس بات کی طرف لے جاتا ہے، کہ اخلاقیات سرے سے کوئی علم ہی نہیں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ان مصنفین نے اخلاقی تحقیقات کے اُن پہلوؤں کی جانب توجہ دلانے میں، جو زیادہ تر خالص واقعاتی حیثیت رکھتے ہیں، ایک اہم خدمت انجام دی ہے، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ یہ پہلو اخلاقیات کی بہ نسبت زیادہ صحیح طور پر علم الاجتماع سے تعلق ہے۔ علم الاخلاق کی حقیقت و موضوع کے متعلق ایک دلچسپ گو کسی قدر عجیب خیالی کردس کی کتاب دفلاسفی آف دی پریکٹیکل، میں ملیگا۔

ہیں، اُن میں بھی معیاری نوعیت کے عناصر موجود ہیں۔ اِسکی توضیح کے لئے ہئیت کے اُس عالم کا قول خوب ہے، جس نے اس سوال کا جواب، کہ "ستارے کس طرح حرکت کرتے ہیں؟" یہ دیا تھا، کہ "یہ تو میں نہیں جانتا کہ سیارات کس طرح حرکت کرتے ہیں، البتہ یہ بتا سکتا ہوں، کہ اُن کو کس طرح حرکت کرنی چاہیئے، اگر اُن کا وجود ہے!" اس میں شبہ نہیں کہ یہ جواب بہت عجیب معلوم ہوتا ہے؛ لیکن اس سے یہ حقیقت روشن ہو جاتی ہے، کہ جزمی علوم میں بھی ایسی بہت سی باتیں ہیں، جو ذہنی معیار کے تابع ہوتی ہیں۔ اِس سے بھی بڑھکر یہ کہ مابعد الطبیعیات کے طلبہ کو اپنے مطالعہ میں تھوڑی سی ترقی کے بعد معلوم ہو جائیگا، کہ قانون علت و معلول جیسے اصول تک بقول کینٹ کے ایسی چیزیں ہیں جو رہنمائی کے لیئے وضع کر لی گئی ہیں[۱]۔ اسی طرح دوسری طرف وہ علوم جو خالص معیاری ہیں، وہ بھی ایک معنیٰ کر کے صرف "کیا ہونا چاہیئے" سے نہیں بلکہ "کیا ہے" سے بھی بحث کرتے ہیں منطق کے متعلق کہا جاتا ہے، کہ اس میں فکر صائب سے بحث ہوتی ہے؛ لیکن ایک نہایت صحیح معنیٰ کی بنا پر یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے، کہ غیر صائب فکر، فکر ہی نہیں ہے؛ اور اس نقطۂ نظر کی رو سے، منطق کو فکر میں من حیث فکر کے اصول سے بحث ہوگی۔ علیٰ ہذا جس چیز کو ہم حسین نہیں جانتے، اُس کی نسبت دعویٰ ہو سکتا ہے، کہ ہم اُسکو حقیقت میں جانتے ہی نہیں؛ اور جو فعل خیر نہیں ہے وہ اپنے پورے معنیٰ میں سرے سے فعل ہی نہیں ہے۔ لہٰذا جزمی اور معیاری علوم میں جو فرق بیان کیا گیا ہے، وہ اس قسم کا ہے، جو بڑی حد تک، وسعت مطالعہ کے بعد ٹوٹ جا سکتا ہے۔ اصل میں اس فرق کا شمار بھی اُسی طرح کی سہولت پیدا کرنے والے فروق و امتیازات میں ہے (جیسے کہ حس اور فکر، علم اور ارادہ، روح اور مادہ وغیرہ میں بیان کئے جاتے ہیں)، جنکی ابتدا میں تو ضرورت ہوتی ہے، لیکن بتدریج ترقی نظر کے ساتھ ساتھ فنا ہوتے جاتے ہیں۔ تاہم اتنا پھر بھی صحیح ہے، کہ معمولی جزمی علوم مثلاً علم نباتات و علم افعال الاعضاء[۲] وغیرہ کا اصلی مقصود تجربہ کے واقعات کو کسی

---

[۱] یعنی یہ ثابت کرنا مشکل ہے، کہ عالم میں واقعی علل و معلولات کا سلسلہ ہے، البتہ ذہن چاہتا ہے، کہ ایسا ہونا چاہیئے، اسلیئے اُس نے اپنی یا فطرت کی رہنمائی کے لئے اس قانون کو وضع کر لیا ہے۔ م

[۲] افعال الاعضا کی صورت میں یہ بیان اس حد تک ترمیم طلب ہے کہ یہ علم، وظائف حیات پر اُن کی معیاری حالت سے بحث کرتا ہے۔

ایک رشتہ میں صرف منسلک کرنا یا اُنکی تنظیم و ترتیب ہوتی ہے، بخلاف اس کے منطق و اخلاقیات کو اصلاً معیارِ حکم سے بحث ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کتاب میں علوم کی تفریق و تقسیم پر کوئی مفصل و جامع بحث نہیں ہوسکتی؛ تاہم اُمید ہے کہ ذیل کی ایک موٹی سی تقسیم سے ان کے باہمی علائق کا اندازہ ہوجائیگا:۔

۱۔ عام علوم، مثلاً علم نباتات، علم الحیات، تشریح، و طبقات الارض وغیرہ کی نسبت، مجموعی حیثیت سے یہ کہنا درست ہوگا، کہ یہ خاص خاص صنف کے واقعات کی تحقیق و تنظیم کی کوشش کرتے ہیں۔

۲۔ معمولی تجربی علوم، مثلاً ریاضیات، میکانکیات، ہیئت کے زیادہ نظری حصوں میں بھی واقعات ہی کی تفصیل و توجیہ ہوتی ہے؛ لیکن اس توجیہ کے لئے ایسے مفروضات سے کام لینا پڑتا ہے، جو اکثر ذہنی معیار کو متلزم ہوتے ہیں؛ مثلاً ریاضیات کہ اس میں خط مستقیم وغیرہ کے کامل معیاروں کو ماننا پڑتا ہے

۳۔ معیاری علوم مثلاً، منطق، جمالیات اور اخلاقیات ان میں اصلاً جزئی واقعات سے نہیں، بلکہ معیارِ حکم سے بحث کیجاتی ہے۔

۴۔ عملی علوم، مثلاً طب، تعمیر، خطابت وغیرہ میں یہ ہوتا ہے کہ ان معیاروں کو پیش نظر رکھکر اصولِ عمل قائم کئے جاتے ہیں۔ اس طرح تمام معیاری علوم عملی بنائے جاسکتے ہیں۔ رہے فنون تو ان کا کام اپنے اصلی معنی میں خاص خاص نتایج کے پیدا کرنے کے لئے، خاص خاص صنف کے عملوں کا انجام دینا ہے۔ یہ عملی علوم کے وضع کردہ اصول کے تابع ہوتے ہیں، اور علی العموم اس قسم کے ایک سے زائد علموں کے محتاج ہوتے ہیں۔

لے جو علوم انگریزی میں "لوجی" کا لاحقہ رکھتے ہیں، مثلاً جیالوجی، بیالوجی، سائکالوجی، سوشیالوجی، وہ علی العموم جزم یا علوم ہوتے ہیں، اور جو "اک" کا لاحقہ رکھتے ہیں، مثلاً میتھمیٹکس، میکانکس، لاجک، ایتھکس وغیرہ، وہ زیادہ تر تجربی و معیاری ہوتے ہیں۔ مگر یہ صرف ایک تخمینی حد تک درست ہے اردو میں بھی اگر "دیات" کے لاحقہ کو "اک" والے علوم کے ساتھ خاص کر لیا جائے تو یہ فرق قائم ہوسکتا ہے جیسا کہ ایک حد تک ہے۔ ریاضیات، اخلاقیات، منطقیات، جمالیات وغیرہ کے لئے مستعمل ہے۔

ایک بات اور بھی یاد رکھنے کی ہے، کہ جس علم کو ایک علم سمجھا جاتا ہے، وہ اکثر ایسے عناصر پر مشتمل ہوتا ہے کہ اگر اُن کو الگ الگ کرکے دیکھا جائے، تو یہ ایک علم مذکورۂ بالا کئی کئی، بلکہ تمام علوم سے یکے بعد دیگرے متعلق نظر آئے گا۔ مثلاً علم سیاست مدن کو لو کہ جہاں تک اس میں تاریخی حیثیت سے تجارتی زندگی کے واقعات، اور اُن کی تنظیم سے بحث ہوتی ہے یہ جزمی علم ہے اور اس لحاظ سے کہ اس میں مقابلہ کی کامل آزادی کے احوال اور اِن کے نتائج سے بحث ہوتی ہے یہ ایک تجریدی علم ہے۔ اس نقطۂ خیال سے کہ کاروباری آزادی کا اس میں ایک ایسا معیار قائم کیا جاتا ہے، جس کے مطابق تجارتی زندگی کے واقعات چلنے چاہئیں یہ معیاری علم بنجاتا ہے اور جب یہ اس معیار کو اصحاب سیاست، ارباب تجارت اور اہل حرفہ، یا اجتماعی مصلحین کی رہنمائی کے لئے استعمال کرتا ہے تو اُس کی حیثیت ایک عملی علم کی ہو جاتی ہے۔ اور پھر جب مختلف طبقے کے لوگ اپنے معمولی فہم و ذوق کی رہنمائی میں اس سے کام لیتے ہیں، تو یہ فن بنجاتا ہے، جس کے لئے اس مخصوص علم کے جاننے کے علاوہ اور بھی مختلف قسم کی معلومات کی حاجت پڑتی ہے[۱]۔

لہذا معلوم یہ ہوا، کہ علوم کی ترتیب و تقسیم کا کام اتنا سہل و آسان نہیں ہے، جیسا کہ اصل کتاب کے پڑھنے سے طلبہ کو خیال پیدا ہوا ہوگا۔ ہمارے موجودہ مقصد کے لئے، جو فرق و امتیاز خاص طور پر اہمیت رکھتا ہے، وہ جزمی اور معیاری علوم کا باہمی فرق ہے، یعنی ایک تو وہ علوم ہیں، جن کو اصل تعلق کسی صنف کے خاص واقعات سے ہوتا ہے، اور دوسرے وہ، جن کو بالذات کسی ذہنی معیار سے بحث ہوتی ہے۔ علم النفس اور منطق جنکو تم اغلباً اخلاقیات سے پہلے پڑھ چکے ہو گے علی الترتیب جزمی و معیاری کے زیر بحث فرق کی پوری مثال ہیں۔ علم النفس شعور کے واقعات سے بحث کرتا ہے جس میں وہ واقعات بھی داخل ہیں، جو حکم و استدلال کے کام آتے ہیں اور منطق میں حکم و استدلال کی صحت و صواب کے معیار سے بحث ہوتی ہے[۲]

---

[۱] کینز کی کتاب "Scope & Methacl of Political Economy" صفحہ ۳۴-۳۶

[۲] اسٹاؤٹ کی کتاب Manual of Psycholagy (کتاب علم النفس، مقدمہ) باب اول بند ۲

باب دوم

اخلاقیات کا دوسرے علوم سے تعلق

۱۔ تمہید۔

اوپر جو کچھ بیان ہوا، اُس سے معلوم ہوتا ہے، کہ اخلاقیات کا تعلق علوم کے اُس شعبہ سے ہے، جس کا نام فلسفہ ہے۔ فلسفہ کی عام ماہیت و تقسیمات کا سوال ایک حد تک مختلف فیہ مسئلہ ہے؛ اور یہاں اس بحث میں پڑنا یقیناً ہمارے دائرہ سے باہر ہے؛ البتہ ذیل کی تشریحات سے امید ہے، کہ طالب علم کو مدد ملیگی، اور زیادہ غلط فہمی نہ واقع ہوگی۔ باقی آگے چل کر، فلسفہ کے وسیع مطالعہ کے بعد اگر اُس کو ہماری تشریحات میں کچھ ترمیم کی ضرورت محسوس ہو، تو اس کو وہ بجائے خود کرسکتا ہے۔

فلسفہ عبارت ہے ماہیت تجربہ کی من حیث المجموع تحقیق و مطالعہ سے۔ خاص خاص علوم میں ہمارے تجربہ کے خاص خاص حصّوں سے بحث ہوتی ہے، لیکن فلسفہ اپنے عام و مرکزی اصول کی روشنی میں اسکو من حیث المجموع سمجھنا چاہتا ہے۔ اس کے لئے وہ عالم کے مختلف عناصر کی تحلیل اس حیثیت سے کرتا ہے، جس حیثیت سے، کہ یہ عالم ہمارے علم میں آتا ہے۔ فلسفیانہ بحث و تحقیق کا یہی شعبہ ہے جس کو صحیح طور پر علمیات کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس کے بعد دوسری بحث تجربہ کے مختلف عناصر کی اصل پیدائش کا پتہ لگانا ہے، یعنی اُس عمل کی تحقیقات جس سے افراد اور اقوام کے شعور میں تجربہ کا نشو ونما ہوتا ہے؛ یہ علم النفس کا کام ہے۔ اِس شعوری تجربہ اور اس کے نشو و نما کی تحقیق و تفحص سے معلوم ہوتا ہے، کہ یہ دو اجزا پر مشتمل ہوتا ہے، ایک حصّہ تو ان واقعات کا ہوتا ہے جن کا مختلف طریقوں سے ہمکو شعور ہوتا رہتا ہے، اور دوسرا حصّہ نصب العین کا ہوتا ہے۔ شعور کے خاص خاص واقعات کی بحث تو خاص خاص علوم سے متعلق ہے؛ یا فلسفہ کے جس شعبہ میں اُن پر گفتگو ہوسکتی ہے، وہ فلسفہ طبعی ہے۔

باب۲

باقی تجربہ کا دوسرا جزیعنی نصب العین اس کی تین قسمیں ہیں، جو شعور کے علمی، احساسی، اور ارادی تین رخوں کے بالمقابل پائی جاتی ہیں، ان کا نام صداقت، حسن، اور خیر ہے، جو علی الترتیب منطق، جمالیات اور اخلاقیات تین علموں کا موضوع ہیں۔ سب سے آخری سوال یہ پیدا ہوتا ہے تجربہ کے یہ مختلف عناصر جو حقیقت رکھتے ہیں، اس کی کیا حیثیت و نوعیت ہے۔ تحقیقات کے اسی شعبہ کا صحیح نام علم الوجود ہے علم کے اِن مختلف شعبوں میں پہلے اور آخری یعنی علمیات اور علم الوجود کے ڈانڈے ایک دوسرے سے ملجاتے ہیں! اور انہی دونوں کے مجموعے کا نام مابعد الطبیعات ہے جو الف سے ی تک تمام علومِ فلسفہ کو محیط ہے،

اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ اخلاقیات مع منطق و جمالیات کے علم النفس اور مابعد الطبیعات کے بیچوں بیچ میں واقع ہے؛ اور اِن علوم کے باہمی تعلق کو ہم نے اوپر جس طریقے سے بیان کیا ہے، اس کی نسبت چاہے جو کچھ بھی خیال کیا جائے، لیکن اتنا عام طور پر مسلم ہے کہ اخلاقیات کو منطق و جمالیات میں سے ہر ایک کے ساتھ نہایت ہی قریبی رابطہ ہے؛۔

اِن کے علاوہ مزید تامل سے اور بھی مختلف علوم ایسے نظر آتے ہیں، جنسے اخلاقیات کو قریب کا تعلق ہے، جن میں سے بعضوں کا یہ محتاج ہے اور بعض خود اس کے محتاج ہیں۔ لہٰذا مناسب معلوم ہوتا ہے، کہ ان تعلقات کی کسی قدر اور توضیح کردیجائے، گو ظاہر ہے کہ یہاں اس بحث کی پوری تفصیل ممکن نہیں ہے۔

۲۔ طبیعات اور اخلاقیات

طبعیات کا تعلق اخلاقیات سے بہت ہی خفیف ہے۔ بعض لوگ سمجھتے ہیں، کہ طبعیات کے مسئلہ تعلیل (علت و معلول) کا اخلاقیات پر ایک خاص اہم اثر پڑتا ہے، اس سلئے کہ اخلاقیات میں ارادہ کی آزادی یا اختیار کو بطور اصول موضوعہ کے پہلے ہی فرض کرلینا پڑتا ہے، اور قانون علت و معلول کی عالمگیری کا نظریہ اسکے منافی پڑتا ہے۔ یہ بحث آگے ایک باب میں آئیگی۔ سردست صرف اتنا بتادینا کافی ہوگا، کہ اس منافات و تصادم کا خیال ایک غلط فہمی پر مبنی ہے۔

بے شک اخلاقیات کو بالواسطہ طبعیات سے اتنا ضرور تعلق ہے، کہ طبعی قوانین کے جاننے سے ہم اس قابل ہو جاتے ہیں کہ مختلف قسم کے کردار کے نتائج کی پیشین گوئی زیادہ صحت و تیقن کے ساتھ کر سکتے ہیں۔ لیکن ہمارا یہ جاننا، کردار کے صرف جزئیات یا تفصیلات میں کام آسکتا ہے، نفس اُن کلی اصول پر، جو ہمارے کردار یا چال چلن کی رہنمائی کرتے ہیں، اس کا کوئی اثر نہیں۔ آج کل کے زمانے میں ایک عقلمند آدمی سمندر اور ستاروں سے کم اور گندی آب ہوا سے اُس سے زیادہ ڈریگا جتنا کہ پہلے زمانے میں اسی عقل کا آدمی ڈرتا؛ لیکن ان جزئی اختلافات کا جو ترقی علم کا لازمہ ہیں اس عام بحث پر کہ اصولاً کس قسم کی چیزوں سے ہمکو ڈرنا چاہیئے، اور کس قسم کی چیزوں سے ڈرنا نہیں چاہیئے، کوئی اثر نہیں پڑتا۔ مختصر یہ کہ علم طبعی نفس حیات اخلاقی کی ماہیت کی بجائے، اُس ماحول کے سمجھنے میں زیادہ مفید و معاون ہوتا ہے، جس میں کہ حیات اخلاقی بسر کیجاتی ہے۔

۳۔ علم الحیات اور اخلاقیات۔ اخلاقیات کو علم الحیات کے ساتھ نسبتہً اُس سے زیادہ قریب کا تعلق ہے، جتنا کہ طبیعات یا علم کیمیا کے ساتھ ہے، لیکن یہ تعلق بھی حقیقت میں بالواسطہ ہی ہے۔ انسان کے بہت سے انتہائی مقدس فرائض کا مدار عضویاتی حالات کی رعایت پر ہے، لیکن یہ فرائض جن عام اصول پر مبنی ہیں وہ عضویاتی تفصیلات میں براہ راست پڑے بغیر طے ہو سکتے ہیں۔ اور علم افعال الاعضا کے کسی جدید اکتشاف کا اُن کی اصولی حیثیت پر کوئی اثر نہیں پڑسکتا۔

نظریۂ ارتقا کی بنا پر البتہ حال کے بعض مصنفین نے لکھا ہے، کہ علم الحیات اور اخلاقیات میں باہم اُس سے بہت زیادہ بنیادی تعلق ہے، جتنا کہ ہم نے اُوپر بیان کیا ہے! لوگ سمجھتے ہیں، کہ کردار کے بُرے بھلے ہونے کی علامت یہ ہے کہ وہ زندگی کی ترقی و نشو ونما میں معین ہے یا نہیں؛ اور اس علامت کی بنا پر ادنیٰ سے ادنیٰ جاندار مخلوق کے افعال و کردار کو بھی اُسی طرح نیک و بد کہا جا سکتا ہے، جس طرح انسان کے کردار کو کہا جاتا ہے۔ اس خیال پر مزید گفتگو آگے

ؔلہ اس بحث پر خصوصیت سے اسپنسر کی "اصول اخلاقیات" (پرنسپلس آف ایتھکس) دیکھنی چاہیئے۔

کسی موقع پر آئیگی ۔ سردست صرف اتنا کہدینا کافی معلوم ہوتا ہے کہ کردار کا لفظ اخلاقیات میں جس مفہوم میں استعمال کیا جاتا ہے، وہ غیر ذی عقل مخلوق کے لئے کوئی معنی نہیں رکھتا؛ اور زندگی کا نشو ونما ذی عقل ہستی کی غرض و غایت کا صرف ایک تبعی یا ماتحتی جز ہے ۔ لہذا علم الحیات کو اخلاقیات سے براہ راست کوئی تعلق نہیں ہے ۔ حیوانات کی زندگی کے مطالعہ سے، بلاشبہ، اخلاقی شعور کی ترقی پر کافی روشنی پڑتی ہے؛ لیکن یہ صرف اُس حالت میں کہ حیوانی زندگی کا مطالعہ علم النفس کے نقطۂ نظر سے کیا جائے، نہ کہ خالص علم الحیات کی نگاہ سے ۔

۴۔ علم النفس اور اخلاقیات ۔

علم النفس کو اخلاقیات سے جو تعلق ہے، وہ البتہ زیادہ قریب کا اور زیادہ اہم ہے ۔ لیکن اس میں بھی ایک کو دوسرے پر موقوف سمجھنے میں مبالغہ نہ کرنا چاہیئے ۔ جس طرح منطق کا موضوع صواب فکر ہے، اسی طرح اخلاقیات کا موضوع صواب کردار ہے ۔ مگر اس سے دونوں میں سے کسی کو بھی براہِ راست بحث نہیں ہوتی، کہ فکر صائب یا کردار صائب تک پہنچنے کی کیا صورت ہے ۔ تاہم احساس، خواہش اور ارادے کے مباحث کو اخلاقیات کا متعلم نظر انداز نہیں کرسکتا؛ بالکل اُسی طرح جس طرح منطق کا متعلم تعمیم، استدلال اور حکم لگانے کے طریقوں کو نہیں نظر انداز کرسکتا؛ حالانکہ یہ تمام مباحث اصولاً علم النفس کے دائرہ کے ہیں ۔ اصل یہ ہے، کہ علم النفس، جیسا اوپر بیان کیا جاچکا ہے، جس طرح منطق و جمالیات کی طرف رہنمائی کرتا ہے، اُسی طرح اخلاقیات کیطرف بھی لیجاتا ہے ۔

البتہ اِس ضمن میں ایک اور اہم بات قابل توجہ ہے، جس کا پہلے ذکر نہیں آیا ہے۔ ہمارے اکثر افعال ایسے ہیں، جن کی اخلاقی حیثیت بہت زیادہ اُن علائق پر مبنی ہوتی ہے

لہ باقی "تحت البشری" اخلاقیات کی جو بحث ہے، وہ بھی صرف اُسی حد تک جائز ہے، جس حد تک ہم نیچے درجے کے حیوانات کو شعور ذات کے کسی نہ کسی مرتبہ کے ساتھ متصف کرسکتے ہیں ۔ دیکھو میورہیڈ کی عناصر اخلاقیات Elements of Ethics. صفحہ ۲۱۲، نیز کتاب ہذا کا اس کے بعد والا باب ۔

باب ۲

جو ہم اپنے دوسرے ابنائے جنس کے ساتھ رکھتے ہیں۔ علم النفس کو اصولاً شعور انفرادی کے نشو و نما سے تعلق ہے، اور اجتماعی واقعات کی بحث اس میں صرف بتبعاً آجاتی ہے۔ لیکن ذہنی نشو و نما پر مخصوص اجتماعی پہلو سے بھی بحث ہو سکتی ہے، مثلاً وحشی قوموں کے مختلف عوائد و رسوم اور زبان وغیرہ کے مطالعہ سے اس پر روشنی پڑتی ہے، کہ انسان کے نفس نے اپنے اجتماعی ماحول کے تعلق کے ساتھ کس طرح بتدریج ترقی کی ہے۔ علم الاجتماع کی جامع اصطلاح اسی قسم کے اجتماعی واقعات کے لئے استعمال کی جاتی ہے۔ اور اخلاقیات کو خالص انفرادی علم النفس کی بہ نسبت، اُن نفسی واقعات سے زیادہ براہ راست تعلق ہے، جو اجتماعی پہلو رکھتے ہیں۔

۵۔ منطق، جمالیات، اور اخلاقیات۔

یہ تینوں علوم، جیساکہ ہم اوپر اشارہ کر آئے ہیں، اصلاً ایک ہی نوع کے ہیں یعنی معیاری: اِن کو واقعات اور اُن کے باہمی علائق سے بحث نہیں ہوتی، بلکہ معیار سے۔ منطق کا موضوع معیار صداقت ہے۔ جس میں فکر کے مختلف طریقوں پر صحت و صداقت کی بنا پر گفتگو ہوتی ہے۔ اسی طرح جمالیات اور اخلاقیات کی نسبت کہا جاسکتا ہے، کہ اُن کو قدر و قیمت سے تعلق ہے۔ جمالیات میں معیار حسن سے بحث ہوتی ہے، یا یوں کہو کہ احساسِ حسن کی قیمت سے۔ اخلاقیات معیار خیر سے بحث کرتا ہے، یعنی عمل کی قدر و قیمت سے، جس کو فضیلت کے لفظ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ غرض صحت، قیمت اور فضیلت ان تینوں علوم کے موضوع بحث قرار دئے جاسکتے ہیں، لیکن یہ ایک حد تک لفظوں کا کھیل معلوم ہوتا ہے۔ تاہم اتنا قطعی ہے کہ یہ تینوں ایک دوسرے سے نہایت گہرا تعلق رکھتے ہیں۔ اخلاقیات کو کردار کی منطق کہا جاسکتا ہے، یعنی یہ کردار اور اُس کے نصب العین[۱] کے باہمی توافق

[۱] نصب العین ترجمہ ہے آئیڈیل کا۔ انگریزی میں اس لفظ کا اشتقاق چونکہ لفظ "آئیڈیا" سے ہوا ہے جو لاک، برکلے، ہیوم کے بعد سے "تصور" کے معنیٰ میں عام طور پر استعمال ہوتا ہے، اور اس کے اسم صفت "آئیڈیل" سے مراد اکثر محض ذہنی، تصوری یا خیالی شے ہوتی ہے، اس لئے غلط فہمی ہوسکتی ہے کہ اخلاقی آئیڈیل بھی محض خیالی ہی چیز ہے، جس کا واقعات کی دنیا میں کبھی تحقق نہیں ہوتا۔ مگر ایسا نہیں ہے۔ اخلاقیات میں آئیڈیل کے معنی مثال، یا نمونہ یا معیار کے ہیں۔ جسکے مطابق واقعی افعال پائے جاسکتے ہیں۔ اردو میں "نصب العین" کی اصطلاح سے اس غلط فہمی کا احتمال نہیں ہے۔

کے شرائط سے بحث کرتا ہے، جس طرح منطق میں فکر اور معیار فکر کے باہمی توافق کے جو شرائط ہیں ان سے بحث ہوتی ہے، اسی طرح خیر کی بحث جمیل کی بحث سے بہت زیادہ قریبی تعلق رکھتی ہے۔ اتنا قریبی کہ یونانی میں ایک ہی لفظ حسن اور شرافت اخلاقی دونوں کے لئے ایک ساں طور پر استعمال ہوتا تھا۔ عبرانی میں بھی "حسن تقدس"[1] کا فقرہ مستعمل ہے! اور آج کل بھی "روح جمیل" "حیات جمیل" وغیرہ کی تعبیرات جا بجا ملتی ہیں گو ان سے مقصود خالص اخلاقی فضیلت کی بجائے، عام طور پر مذہبی زہد واتقا ہوتا ہے، اوپر بتایا جا چکا ہے کہ یونانی فلاسفہ، اخلاقی کردار کو بھی چونکہ فن (آرٹ) خیال کرتے تھے، اس لئے وہ زحمت میں پڑ گئے تھے! اور آج کل ان دونوں کو جسطرح بتین طور پر الگ کر دیا گیا ہے، وہ حقیقت میں علمی وضاحت کی ایک ترقی ہے۔ اخلاقی زندگی کو جب جمیل کہا جاتا ہے تو ایک حدتک اس کا محض ظاہری پہلو پیش نظر ہوتا ہے، یعنی وہ ارادہ کا فعل ہونیکے بجائے گویا اس کا ایک اثر یا نتیجہ سمجھی جاتی ہے! اور اہل یونان اخلاقی زندگی کو جو ایک طرح کا فنی حسن سمجھنے کی طرف مائل ہو گئے تو اس میں شک نہیں کہ اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی، کہ وہ اسکے باطنی پہلو تک پوری طرح نہیں پہونچے تھے (جس کے لئے ہم بڑی حدتک عیسائیت کے مرہون ہیں)، ورنہ جب ہم دیکھتے ہیں، کہ حیات اخلاقی کے اندر ارادہ کی ایک جنگ پوشیدہ ہے، تو پھر یہ مشکل ہی سے جمیل نظر آتی ہے۔ خود مذہبی مفہوم میں بھی جب ہم حسن تقدس، روح جمیل، حیات جمیل کے فقرے بولتے ہیں، تو علی العموم یہی خیال ہوتا ہے، کہ جن اشخاص کے ذکر میں ہم ان کو استعمال کر رہے ہیں، وہ فاعل نہیں، بلکہ گویا ایک طرح کے انفعالی آثار و نتائج تھے۔ تاہم اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا، کہ نیکوکاری کی کسی اعلیٰ شخصیت کے تصور سے، ہمکو ایک خاص طرح کے احساس حسن کی لذت ضرور ملتی ہے! اور بعض حیثیات سے تو آج کل کا مصنف بھی نیکی کو ایک طرح کا حسن سمجھنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ لیکن خیر اور جمیل کے باہمی تعلق کی بحث چونکہ اتنی دشوار ہے، کہ رواروی میں اس کو نہیں سلجھایا جا سکتا، اس لئے یہاں ہم اسکو

---

[1] ہم بھی اردو میں "حسن عمل" وغیرہ استعمال کرتے ہیں۔ م

آگے نہیں بڑھانا چاہتے ۔

۶ - مابعد الطبیعیات اور اخلاقیات ۔

صداقت اور قیمت کی بحث آپ سے آپ حقیقت کے مسئلے سے دوچار کردیتی ہے فکر کی باہمی استواری و توافق سے ہمکو عارضی اطمینان ہوجاسکتا ہے ۔ لیکن یہ اطمینان زیادہ دیر تک نہیں قائم رہ سکتا ، اور فوراً اس فکر کی واقعات خارجی کے ساتھ توافق وارتباط کی بحث پیدا ہوجاتی ہے ، جس کا نام منطق استقرا ہے ۔ اس سے بجز آخری وانتہائی حقیقت کا سوال چھڑ جاتا ہے ۔ اسی طرح حسن کی بحث میں ابتداً ہمکو اس سے تشفی ہوجاسکتی ہے کہ حسین نام ہے خوش آئند کا لیکن فوراً ہی اس تحقیق کی خلش ہوتی ہے ، کہ جن چیزوں کو ہم خوش آیند سمجھتے ہیں ، اُن کی یہ خوش آئندگی کس حد تک حقیقی ہے ، اور کس حد تک محض ظاہری دھوکا ۔ غرض اس طرح یہ دونوں (منطق وجمالیات ، چیزیں ہم کو مابعد الطبیعات کی تحقیقات سے دوچار کردیتی ہیں ۔ یہی حال اخلاقیات کا بھی ہے ۔ جب ہم یہ پوچھتے ہیں کہ عملی زندگی کی قیمت کا کیا معیار ہے ، تو انسانی ہستی کی اصل حقیقت ، اور عالم وجود میں اُسکی جو جگہ یا حیثیت ہے ، اس کا سوال پیدا ہوجاتا ہے ، بلا شبہ یہ ممکن ہے ، کہ علم الوجود کے اِن مسائل میں پڑے بغیر منطق ، جمالیات اور اخلاقیات میں ہم ایک خاص حد تک جاسکیں ، لیکن بالآخر ان مسائل سے بھی ہمکو سامنا کرنا ہی پڑتا ہے ۔

۷ - اخلاقیات اور فلسفۂ سیاست ۔

یہانتک اُن علوم کا بیان تھا ، جنپر اخلاقیات کو مبنی کہا جاسکتا ہے ۔ اب آگے علم کے اُن شعبوں کا مختصراً ذکر ہے جو اخلاقیات پر مبنی ہیں ۔ یہ سب کی سب فلسفۂ سیاسی یا اجتماعی کے عام عنوان کی تحت میں رکھے جاسکتے ہیں ۔ کردار کی بحث ، جیسا کہ اوپر معلوم ہوچکا ہے ، لازماً حیات اجتماعی کی بحث کی طرف لیجاتی ہے ۔ ایسی انسانی ہستی کا ، جسکو کسی دوسرے ہمجنس فرد سے قطعاً کوئی تعلق نہو ، تصور ہی نہیں کیا جاسکتا ۔ آدمی ہمیشہ کسی نہ کسی قسم کی جماعت کا جز ضرور ہی ہوتا ہے ۔ بقول ارسطو کے کہ انسان نام ہے حیوان اجتماعی کا ۔ لہذا معلوم یہ ہوا ، کہ علم اخلاق کو علم سیاست سے نہایت گہرا تعلق ہے ۔ کسی فرد کے فضائل اخلاق پر نظر کرنے کے لئے ضروری ہے ، کہ اُس جماعت پر

نظر کیجائے، جس کا وہ فرد ہے، اور دیکھا جائے، کہ یہ اُسکی زندگی کے نشوونما میں کس کس طرح معین یا مزاحم ہوتی ہے۔ نیز جو نصب العین ہم افراد کے لئے مقرر کرتے ہیں، اُسی سے جماعت کے لئے بھی ایک ایسا نصب العین نظام نکلتا ہے، جو افراد کے اعلیٰ مقاصد کی تکمیل کے لئے موزوں ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ارسطو نے یہاں تک کہدیا کہ اخلاقیات حقیقتہً سیاسیات ہی کا ایک جزء ہے لیکن اس کو صحیح ماننے کے لئے ہمکو سیاسیات کا لفظ بہت وسیع مفہوم میں استعمال کرنا پڑ گیا۔ جس کے لئے شاید فلسفہ اجتماع کی اصطلاح زیادہ بہتر ہوگی۔ لیکن اس سے قطع نظر کر کے اگر سیاسیات کو اپنے معمولی ہی مفہوم میں رکھا جائے جب بھی یہ ماننا پڑتا ہے کہ اخلاقیات کو اس سے بہت ہی قریب کا تعلق ہے[۱]۔

۸۔ اخلاقیات اور اقتصادیات۔ فلسفہ سیاسی، جس کے ساتھ اخلاقیات کو اسقدر قریبی رابطہ ہے، اس کا ایک شعبہ سیاست مدن ہے، جسکو آج کل بہت زیادہ اہمیت دیجاتی ہے۔ اقتصادیات میں بھی اخلاقیات کی طرح حسنات سے بحث ہوتی ہے یعنی اُن چیزوں سے، جو انسان کے بعض مخصوص اغراض و مقاصد کے لئے کوئی قیمت رکھتی ہیں۔ لیکن اخلاقیات میں جن حسنات سے بحث ہوتی ہے، وہ وہ اعمال ہوتے ہیں کہ جنکے ساتھ انسانی زندگی کے برترین مقصد کی تکمیل مشروط و والبستہ ہوتی ہے، بخلاف اسکے اقتصادی حسنات کی فہرست میں، صرف وہ چیزیں داخل ہیں، جنسے انسان کی کوئی نہ کوئی بشری حاجت پوری ہوتی ہو۔ لہذا اگر ہم کو اقتصادی حسنات کی قیمت و اہمیت کو حقیقی طور پر سمجھنا ہے تو اُن پر اخلاقی حسنات کی والبستگی کے ساتھ نظر کرنی چاہئے۔ طعام، لباس، مکان وغیرہ اقتصادی حسنات میں داخل ہیں، اور اُن سے مختلف اغراض حیات پورے ہوتے ہیں، مثلاً زندگی کا بقا و قیام، اس کا نشوونما اور درازی، اطمینان و سلامتی وغیرہ وغیرہ۔ جس قدر یہ مقاصد اہم ہوں گے، اُسی قدر ان حسنات کی قیمت زیادہ ہوگی اور ان مقاصد کی اہمیت کا فیصلہ ہماری زندگی

[۱] دیکھو میورہڈ کی عناصر اخلاقیات صفحہ ۸۔ نیز آگے کتاب سوم کا باب اول و دوم۔

کہ اصلی اور سب سے اعلیٰ مقصد ہی کو پیش نظر رکھکر ہوسکتا ہے۔ لہٰذا اقتصادیات کے مطالعہ کے لئے اخلاق کا ایک حد تک علم ضرور ہے۔ مگر لوگوں نے اکثر اس حقیقت کو نظر انداز کردیا ہے اور اقتصادیات پر بارہا اس طرح بحث کیجاتی ہے، کہ گویا ثروت بالذات مقصد زندگی ہے؛ اس غلطی کی بدولت اصلاح معاشرت کی راہ میں عملاً رکاوٹ، اور ہر بُرے بھلے طریقے سے حصول ثروت کی فکر میں لگے رہنے کی ہمت افزائی ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ اقتصادیات کے بعض اکابر مصنفین پر کارلائل ورسکن وغیرہ علمائے اخلاق نے نہایت سختی سے نکتہ چینی کی ہے؛ اور اب یہ عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے، کہ اخلاقیات اور اقتصادیات دونوں علموں کو ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ رکھنا چاہیئے، خصوصاً اس صورت میں، جب کہ اقتصادیات پر کسی حد تک بھی ایک معیاری وعملی علم کی حیثیت سے بحث کرنا ہے[1]۔

۹۔ اخلاقیات اور تعلیمات۔

تعلیمات پر اخلاقیات سے اہم روشنی پڑتی ہے۔ اتنا تو غالباً تم کو پہلے ہی سے معلوم ہوگا، کہ علم النفس میں ایسے بہت سے مباحث ہوتے ہیں، جنکو تعلیم سے خاص تعلق ہے۔ علم النفس کا اصلی وظیفہ، انسانی نفس کی مختلف قابلیتوں اور اُن کے طریق نشو و نما سے بحث کرنا ہے۔ دماغی تعلیم و تربیت کے مسائل پر اس سے جو روشنی پڑتی ہے، وہ بالکل اُسی نوعیت کی ہے جو علم الاعضا سے جسمانی تربیت پر پڑتی ہے۔ یہ مسئلہ کہ تعلیم کے ذریعے سے کس قسم کے اوصاف کو ترقی دینا اور نمو کرنا چاہیئے، ظاہر ہے، کہ تمام تر اس پر مبنی ہے، کہ ایک اچھے شہری میں کس قسم کے اوصاف موجود ہونے چاہئیں، یا یوں کہو، کہ جو اوصاف اخلاقی نقطۂ نظر سے مطلوب ہیں[2]۔

[1] اس بحث کے لئے کینی کی کتاب "اسکوپ اینڈ متھڈ آف پولیٹیکل اکانمی"، یا زیادہ انتہا پسندی کی رائے کے لئے "دیواس" کی "پولیٹیکل اکانمی" کتاب ۴ باب ۵ دیکھو۔ اور "انٹرنیشنل جرنل آف اتھکس" جلد ۳ نمبر ۳ اور جلد ۶ نمبر ۲۔

[2] حال میں، خصوصاً "مارل ایجوکیشنل لیگ" کی بدولت تعلیم کے اخلاقی پہلوؤں پر بہت کچھ کام ہوچکا ہے جسکے لئے پروفیسر ام۔ اے سیڈلر کی مرتبہ کتاب "مارل انسٹرکشن اینڈ ٹریننگ۔ ان اسکولس" دیکھو۔

۱۰- خاتمۂ بحث۔ اخلاقیات کا دوسرے علوم کے ساتھ جو تعلق ہے اُس کا یہ بیان محض نامکمل اشارات کی حیثیت رکھتا ہے، اور شاید طالب علم کے ذہن میں اس سے کافی وضاحت نہ پیدا[1] ہو خصوصاً، جب کہ وہ ابھی کتاب کے ابتدائی حصہ میں ہے۔ تاہم اس سے علم اخلاقیات کی وسعت کا اندازہ ہوگیا ہوگا، اور اس کی قدرتی تقسیمات کے سمجھنے میں جو آگے آتی ہیں، ان اشارات سے مدد ملے گی۔ نیز ممکن ہے، کہ ایک مرتبہ پوری کتاب نظر سے گزر جانے کے بعد پھر جب دوبارہ اس باب کو پڑھا جائے تو امید ہے، کہ یہ بیان زیادہ بہتر طور سے سمجھ میں آسکے۔



[1] یقیناً نہ پیدا ہوگی، اور ترجمہ میں قدرۃً اور زیادہ یہ دشواری معلوم ہوگی۔ پڑھاتے وقت اصل سے ضرور مقابلہ کرلینا بہتر ہوگا۔ م

باب سوم
تقسیمات بحث

۱۔ تمہید۔ باب اول میں اخلاقیات کے جو معنی بیان کئے گئے ہیں، اگر اُن کی سختی کے ساتھ پابندی کیجائے تو اس بحث میں کسی طرح کی تقسیمات قائم کرنیکی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ کیونکہ اس صورت میں ہمارا کام صرف اخلاقی نصب العین کی تحدید، اُسکے اجزا کی تحلیل، اور اُس کی صحت سے بحث کرنا رہجائے گا؛ جو عملاً ایک ہی شئے کی بحث ہوگی۔ لیکن اس قدر سخت پابندی مشکل ہی سے ممکن ہے۔ بہت سے مباحث ایسے ہیں، جنکا اخلاقیات کے محدود معنیٰ میں، اس علم سے براہ راست کوئی تعلق نہیں، مگر ساتھ ہی اس کے سمجھنے کے لئے وہ اس قدر ضروری ہیں، کہ اخلاقیات کی کسی جامع کتاب سے اُن کا حذف کرنا نہایت ہی دشوار ہے۔ ان خارجی مباحث کی نوعیت اوپر والے باب میں کسی حد تک بیان ہوچکی ہے؛ لیکن ذیل میں ہم زیادہ خصوصیت کے ساتھ یہ بتلانا چاہتے ہیں، کہ ان سے اخلاقیات کے مختلف عنوانات بحث کیونکر پیدا ہوتے ہیں۔

سب سے پہلے اخلاقیات کے علم النفسی پہلوؤں پر توجہ ضروری ہے۔ یعنی یہ جاننا چاہئے کہ احساس، خواہش اور ارادہ کی کیا حقیقت ہے؛ محرک اور نیت کے کیا معنیٰ ہیں، شعور میں ان کی کیا جگہ ہے، ضمیر کی کیا اصل و ماہیت ہے، اخلاقی حکم کن عناصر پر مشتمل ہوتا ہے، اور اسی طرح کی دوسری بحثیں، جن کا اخلاقی نصب العین کی تحقیق سے پہلے سمجھ لینا تقریباً ناگزیر ہے۔ پھر ان علم النفسی مباحث سے قدرتی طور پر بعض اجتماعی پہلوؤں کی طرف جانا پڑتا ہے، کہ تمدن کے مختلف جوانب کی ترقی کے ساتھ، نوع انسان میں اخلاقی شعور کا کیونکر نشو نما ہوتا ہے۔ اس تحقیقات سے پھر اخلاقی نصب العین کی نوعیت و ماہیت کی بحث کے لئے راستہ

کھلتا ہے۔ مگر یہ بحث بھی ایک حد تک تاریخی ہوتی ہے۔ اس لئے کہ علم الاخلاق کی ترقی ابھی جس زینے تک پہنچی ہے، اس کے لحاظ سے، جب تک تمام کم و بیش غیر صحیح رایوں کا ذکر نہ کر دیا جائے کسی ایک ہی نصب العین کو صحیح مان کر بیان کر دینا، ناممکن ہے۔ ان تمام رایوں پر نظر ڈال کر، اور صحیح نظریہ کی عام نوعیت سے متعلق ایک خیال قائم کر چکنے کے بعد جاکر ہم کہیں اس قابل ہوتے ہیں، کہ اخلاقی زندگی کے واقعات پر اس نظریہ یا نصب العین کو چسپاں کر سکیں۔ لہذا اس طرح مباحث اخلاقیات کی چار اصولی تقسیمیں ہوجاتی ہیں:- (۱) شعور اخلاق کی نفسیاتی بحث (۲) اخلاقی زندگی کا اجتماعی پہلو (۳) اخلاقی معیار کے مختلف نظریات (۴) اور اخلاقی زندگی پر اس معیار کا عمل۔ اس کے بعد علم الاخلاق کی مابعد الطبیعاتی حیثیت کی ایک بحث بڑھائی جاسکتی ہے: لیکن اس کو معیار اخلاق کے نظریات کی بحث سے مشکل ہی سے جدا کیا جاسکتا ہے، بلکہ وہ ناگزیر طور پر اسی میں آجاتی ہے، جیسا کہ ہم کو اپنی جگہ پر معلوم ہوگا۔

اب ان تقسیمات میں سے ہر ایک کی نسبت ذیل میں چند باتیں مختصراً بیان کیجاتی ہیں۔

۲- اخلاقیات کے نفسیاتی پہلو۔

اس عنوان کی اکثر باتوں پر علم النفس کی کتابوں میں، پوری بحث ہوتی ہے، جو ان کی اصلی جگہ ہے، لیکن اخلاق کی کتابوں میں **خواہش** اور ارادہ کے متعلق، خصوصیت کے ساتھ، بعض زیادہ اہم چیزوں کا ذکر کر دینا، مناسب سمجھا جاتا ہے، نیز ضمیر اور اخلاقی حکم کی بحث بھی ہمارے لئے اہم ہے، جس کی طرف خالص علم النفس کی کتابوں میں بہت ہی سرسری اعتنا کیا جاتا ہے۔ ارادہ کے اختیاری اور غیر اختیاری ہونے کی بحث بھی ضروری ہے، اور گو یہ ایک حد تک مابعد الطبیعات کا سوال ہے، تاہم اخلاقیات کو اس کے جس پہلو سے براہ راست تعلق ہے، وہ زیادہ تر نفسیاتی ہی ہے لیکن علم النفس کے جن پہلوؤں سے اخلاقیات کو زیادہ گہرا رابطہ ہے، وہ اُسکے اجتماعی پہلو ہیں، جس سے ہم علم الاخلاق کی دوسری تقسیم پر پہنچ جاتے ہیں۔

۳- اخلاقیات کے اجتماعی پہلو

علم الاجتماع ابتک اپنے دور طفولیت میں ہے، اور

باب۳

اس کے موضوع کی قطعی تحدید کرنا شاید قبل از وقت ہوگا، لیکن عمومی حیثیت سے ہم اتنا کہہ سکتے ہیں، کہ یہ اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ علم النفس کو وسیع کر کے اس کے اندر زندگی کے ایسے پہلوؤں کو داخل کر لیا گیا ہے، جو زیادہ تر اجتماعی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس میں زیادہ تر ایسی باتیں ہوتی ہیں، جن کو اخلاقیات سے بہت کم علاقہ ہے۔ وحشی قوموں کی زندگی، زبان کے ابتدائی حالات، مذہب کے ابتدائی خیالات، وہم پرستیوں کی بنیاد، قانون و حکومت کے آغاز کی کیفیت، اس قسم کی بہت سی ایسی باتیں علم الاجتماع سے متعلق ہیں، جنکو کردار کے خیر و شر سے زیادہ واسطہ نہیں ہے۔ لیکن بایں ہمہ یہ چیزیں کردار ہی کے مختلف شئون ہیں، یا کردار پر ان کا اثر یقیناً پڑتا ہے، اور اس نقطۂ نظر سے ان پر بحث کی جا سکتی ہے۔ نیز ان چیزوں پر خیر و شر، نیک و بد کے احکام لگانے کی بنیاد، نوع انسان کے ارتقاء کی نہایت ہی ابتدائی منزل میں پڑ جاتی ہے؛ اور یہ احکام جس طرح نشو و نما پاتے ہیں، یہ علم الاجتماع کے مباحث کا نہایت ہی دلچسپ حصّہ ہوتا ہے۔ اخلاقیات کے محدود مفہوم میں یہ چیزیں مشکل ہی سے داخل ہو سکتی ہیں، لیکن اخلاقی مسائل کے مطالعہ کے لئے تیاری کے طور پر ان کا جاننا قریباً ناگزیر ہے۔

۴۔ نظریات متعلق معیار اخلاق۔

اخلاقیات اپنے اصلی معنٰی میں درحقیقت اس نصب العین معیار یا مقصد کی بحث سے شروع ہوتا ہے، جس کی بنا پر کردار کے نیک یا بد، بُرے یا بھلے ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے۔ اس کے متعلق مختلف نظریات ہیں، اور گو ان میں سے بعض اب بالکل رد ہو چکے ہیں، تاہم جو خاص خاص نظریات ہیں، اُن سے قطع نظر نہیں کیا جا سکتا، خصوصاً اس لئے کہ یہ سب کی سب سرایا غلط نہیں ہیں بلکہ ہر ایک کسی نہ کسی اہم پہلو پر مشتمل ہے۔ لیکن ساتھ ہی طالب علم کو اس بات پر متنبہ رہنا چاہئے، کہ معیار کی تعریف و تحدید کے بارے میں یہ نزاعیں جو اکثر لاحاصل ہیں اور غلط فہمی پر مبنی ہوتی ہیں، اصل علم الاخلاق کا کوئی خاص جزو نہیں ہیں۔ اس غلط فہمی سے بچنے کے لئے اس امر پر ایک سرسری نظر ڈال لینا

ضروری ہوگا، کہ اخلاق کی عملی زندگی میں، یہ نظریات یا اصول اخلاق کس طرح استعمال کیئے جا سکتے ہیں، گو یہ بحث لازماً نہایت مختصر و نامکمل ہوگی۔

۵- عملی حیاتِ اخلاقی

علم الاخلاق میں اخلاق کی عملی زندگی کی بحث بڑی حد تک، معیار اخلاق کے اُس نظریہ پر موقوف ہوتی ہے، جو آخری طور پر اختیار کیا جاتا ہے۔ مثلاً اگر ہم یہ نظریہ اختیار کریں، کہ معیار اخلاق ایسے قطعی اور اٹل قوانین پر مشتمل ہے، جنکو ہر شخص کامل شعور و جدانی طور پر جانتا ہے تو اس صورت میں عملی حیات اخلاقی کی بحث ایک تاریخی دلچسپی کی نوعیت سے کچھ ہی زیادہ رہجائیگی۔ اور ہم صرف یہ معلوم کرسکیں گے، کہ فلاں فلاں زمانوں میں، مختلف اسباب سے، اِن قوانین کا شعور نوع انسان کے سواد اعظم میں ناقص یا ضعیف رہا، اور فلاں زمانے میں گو یہ قوانین مشعور و مسلم تو پوری طرح تھے لیکن ان پر عمل بہت ہی کم تھا۔ اِن واقعات کا تعلق، اصلی علم الاخلاق کے بجائے زیادہ تر علم النفس اور علم الاجتماع سے ہوگا۔ بخلاف اس کے، اگر ہم اس نظریہ پر پہنچیں، کہ معیار اخلاق کسی خاص غایت پر مشتمل ہے مثلاً حصول مسرت، کہ گو اُس کو لوگ عام طور پر حاصل کرنا چاہتے ہیں، مگر صحیح اصول کے مطابق یا عقلمندی کے ساتھ نہیں حاصل کرتے، تو اِس صورت میں کم از کم عمومی حیثیت سے ایسے طریقوں کا بتلانا ضرور ممکن ہوگا، جس سے نوع انسان کی اخلاقی زندگی کو ترقی دیجا سکے۔ ایسے قواعد بنائے جاسکیں گے جو ہمارے پیش نظر مقصد یا غایت کے حصول کیلئے زیادہ صحیح اور کامل وسائل کے طرف رہنمائی کرسکیں۔ یا اگر ہم نے یہ نظریہ قبول کیا، کہ معیار اخلاق ایک ایسے نصب العین سے عبارت ہے، جو کم یا زیادہ وضاحت کے ساتھ، انسانی شعور کے نشو و نما کی ہر منزل میں موجود رہتا ہے، تو اُس وقت یہ پتہ لگانا ممکن ہوگا، کہ یہ نصب العین کن طریقوں سے وضاحت یا روشنی میں آتا ہے، اخلاقی زندگی کے عملی نشو و نمائیں، مثالوں سے اِسکی کیونکر توجیہ و تشریح ہوتی ہے اور کسی نہ کسی حد تک اسکو زیادہ کمال کے ساتھ حاصل کرنے کی بھی راہیں بتائی جاسکینگی۔ پہلے نظریہ کی بناپر اخلاق کی عملی زندگی کا مطالعہ مشکل ہی سے کوئی **اخلاقیاتی** حیثیت رکھتا ہے۔ دوسرے نقطۂ نظر کی رو سے **اخلاقیات** عملی زندگی کی اصلاح و رہنمائی

کیلئے قواعد بنا سکتا ہے۔ تیسرے خیال کے بموجب **اخلاقیات** کا اصلی وظیفہ، اخلاقی زندگی کی اصلاح نہیں، بلکہ اسکے عملی نشو و نما کی حقیقت بتلانا ہوگا۔ غرض جبتک ہم معیار اخلاق پر بحث نہ کرلیں، اُس وقت تک یقین کے ساتھ اس کا فیصلہ ممکن نہیں، کہ اخلاقیات کے اِس حصۂ بحث کی کیا نوعیت ہوگی۔ مباحث اخلاقیات کے اس حصہ کو کبھی عملی **اخلاقیات** بھی کہا جاسکتا ہے۔

۶۔ اس کتاب کا خاکہ۔ اوپر کے بیان سے معلوم یہ ہوا کہ **اصول اخلاقیات** پر جو کتاب جامعیت کے ساتھ لکھی جائے، اسکے قدرتی طور پر چار حصے ہونگے، نیز مابعد الطبیعاتی پہلو سے ایک پانچویں بحث اور بڑھائی جاسکتی ہے۔ لیکن ہماری کتاب کا مقصد صرف ایک ابتدائی خاکہ پیش کرنا ہے؛ اور ضروری نہیں، کہ اُسکے مباحث و تقسیمات اسقدر محیط و جامع نوعیت کے ہوں۔ چونکہ یہ کتاب اصل میں طلبہ کے لیئے لکھی گئی ہے، جو علم النفس کی کوئی نہ کوئی کتاب اپنے نصاب میں اس سے پہلے پڑھ چکے ہونگے، اس لیئے علم النفسی بحثوں کو زیادہ طوالت دینے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔ اجتماعی پہلوؤں کے متعلق یہ ہے کہ علم الاجتماع ابھی خود اسقدر ناقص حالت میں ہے، کہ ایک ابتدائی درسی کتاب میں، اسکے مباحث پر کوئی یقینی حکم لگانا بمشکل ہی بجا ہوگا۔ ہاں کسی بڑی کتاب میں البتہ اسکے مختلف مباحث کی تفصیل موزوں ہوسکتی تھی لیکن یہاں تو اُن کا حذف کردینا ہی بہتر ہوگا۔ لہٰذا علم الاخلاق کے ان دو حصوں کے متعلق جو باتیں کہنی ہیں، انکو ایک عام عنوان (جو کتاب اول کا عنوان ہے) کی تحت میں لپیٹ کر بیان کردیا گیا ہے۔ البتہ اخلاق کے بارے میں جو مختلف نظریات ہیں، ان پر کسیقدر تفصیل کے ساتھ بحث کرنا ضروری ہے، لیکن اس میں بھی دقیق و نازک تاریخی تفصیلات کو چھوڑ کر، صرف موٹی موٹی تفریقوں، پر قناعت کرنا ہوگی۔ باقی عملی حیات: اخلاق کی بحث میں، ہم اس سے زیادہ کچھ نہیں کرسکتے، کہ اُن باتوں کا ایک اجمالی اشارہ کردیں، جن پر اخلاقیات کی زیادہ جامع و بسیط کتابوں میں بحث کرنا اہم ہوتا ہے۔ اسی طرح مابعد الطبیعاتی پہلوؤں کا بھی آخر کے ایک باب میں مختصر ذکر آجاسکے گا۔

کتاب اوّل

جس میں خصوصیت کے ساتھ علم النفسی پہلوؤں پر بحث ہے

باب اوّل

خواہش اور ارادہ

۱۔ تمہید کلام

اس باب میں جن باتوں سے ہمکو بحث کرنی ہے، اُن کو عمل میں علم النفس سے تعلق ہے، اور جن امور کا ذکر کیا جائے گا، گو وہ کم و بیش تفصیل کے ساتھ علم النفس کی ہر کتاب میں ملیں گے۔ لیکن یہاں اخلاقیاتی پہلو سے اُن کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اس پہلو سے ہمکو یہاں جس چیز سے بالتخصیص تعلق ہے وہ ان افعال کی ماہیت ہے، جنکو ارادہ اور کردار کے الفاظ سے تعبیر کیا جاتا ہے، نیز یہ معلوم کرنا ہے کہ ان دونو کو اُس شعوری زندگی سے کیا علاقہ ہے، جس کا نام سیرت ہے۔ مگر اُن باتوں کے سمجھنے کے لئے ضروری ہے، کہ پہلے خواہش اور ارادہ میں باہم جو علاقہ ہے، اُس کی کچھ توضیح کردی جائے اور اس باب میں اسی سے بحث ہوگی۔

۲۔ خواہش کی ماہیت

قبل اس کے، کہ ہم اس پر غور کریں، کہ خواہشوں کو ارادہ سے کیا علاقہ ہوتا ہے لفظ خواہش کا مفہوم متعین کردینا ضروری ہے۔ مثلاً انسانی خواہش کو حیوانی اشتہا کے ساتھ غلط ملط نہ کردینا چاہیئے اسکے علاوہ بھی بعض اور چھوٹے چھوٹے فروق و امتیازات ہیں، جنکو پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ عام طور پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ جب تک آدمی کسی چیز کو اچھا نہ سمجھ لے، اس کی خواہش نہیں کرتا، لیکن اس سے بات پوری طرح صاف نہیں ہوتی؛ کیونکہ خود اچھے کی تعریف اس کے سوا کچھ اور کرنی مشکل ہے کہ وہ ایک ایسی چیز کا نام ہے، جس کے ساتھ آدمی کی خواہش وابستہ متعلق

ہوتی ہے[1] - بات یہ ہے کہ جتنی خواہشیں ہوتی ہیں، اُن سب میں آدمی کسی نہ کسی چیز کو دانستہ یا شعور کے ساتھ بطور مقصد کے سامنے رکھتا ہے - اسی چیز کو، جو کسی خواہش کا دانستہ مقصد ہوتی ہے، ہم اچھا کہتے ہیں - اسطرح تعریف کرنے سے ہم اُوپر والے تسلسل کی قباحت سے بچ جاتے ہیں - لیکن اسکو پوری طرح سمجھنے کے لیئے، ضروری ہے، کہ خواہش اور دوسری قریب المعنی چیزوں میں جو فرق ہے اُسکو ذرا زیادہ تفصیل سے بیان کردیا جائے - لہذا مناسب ہوگا، کہ زندگی کے سب سے نیچے طبقے سے لیکر انسانی خواہش وارادہ کے انتہائی مراتب تک ہم ایک نظر ڈال جائیں -

۳ - احتیاج اور اشتہا -

پہلے یہ دیکھو، کہ کسی حیوان کی محض احتیاج اور اس کی اشتہا میں کیا فرق ہے - نفس حیوانی کی احتیاج بعینہ وہی حیثیت رکھتی ہے، جو نباتی احتیاج کی ہوتی ہے - یہ احتیاج نام ہے، ایسے مقاصد کی طرف بلا شعور میلان کا، جو حیات حیوانی کی نشو ونما کے لئے اُسی طرح مطلوب ہیں، جسطرح حیات نباتی کے لئے - یا چاہے یوں تعبیر کرو، کہ فطرت ان مقاصد کو پورا کراتی ہے[2]، یعنی خود حیوانات یا نباتات علم و شعور کے ساتھ ان کے طالب نہیں ہوتے - بخلاف اس کے اشتہا کی صورت میں کسی خاص مقصد کی جانب جو میلان ہوتا ہے وہ کلیتہً بلا شعور نہیں ہوتا؛ بلکہ نفس کو ایک خاص حد تک اسکا شعور رہتا ہے - اور وہ چیز کسی قدر تعین کے ساتھ ذہن کے سامنے ہوتی ہے، جو کسی مخصوص احتیاج کی تشفی کیلئے مطلوب ہے - بھوکا شیر کچھ نہ کچھ جانتا ہے، کہ وہ اسوقت کس قسم کی چیز ڈھونڈ رہا ہے - لیکن کوئی درخت (مثلاً سورج مکھی) جب سورج کے طرف پھر جاتا ہے، تو اس میں اس کی ایک احتیاج تو ہوتی ہے؛ مگر وہ خود اس کا شعور نہیں رکھتا، کہ کس قسم کی چیز سے یہ احتیاج پوری ہوگی - خود حیوانی اشتہا میں بھی یہ شعور اکثر صورتوں میں ایک گونہ مبہم و ناصاف ہی رہتا ہے[3] - اور جو عنصر اس شعور میں سب سے زیادہ

---

[1] ارسطو کہتا ہے کہ "اچھائی وہ ہے، جو تمام چیزوں کا مقصد ہو" کتاب الاخلاق -

[2] یہ خیال ارسطو سے ماخوذ ہے - اور گو ایک حد تک محض مجازی استعمال ہے، تاہم اس سے اُس نقطۂ نظر کیطرف ذہن منتقل ہو جاتا ہے جو موجودات عالم کو خاص اغراض و مقاصد پر مبنی سمجھتا ہے -

[3] بعض علمائے نفسیات (جنمیں مجکو یاد پڑتا ہے، کہ ایک پروفیسر اسٹاوٹ ہیں) مجھ سے اس عنصر کی موجودگی کے منکر ہیں

نمایاں ہوتا ہے، وہ کسی متعین چیز کے پیش نظر ہونے سے زائد لذت یا الم کا احساس ہوتا ہے۔ کوئی اشتہا جب تک پوری نہ ہو بذاتِ خود[1] مولم ہوتی ہے، اور اسکے پورے ہو جانے پر لذت کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ یہ احساس حیوانی اشتہا کا اس درجہ خاص اور نمایاں عنصر ہوتا ہے، کہ بار ہا لذت کا اطلاق صرف کسی اشتہا کی تشفی پر ہوتا ہے، اور جس اشتہا کی تشفی نہیں ہوتی، اس کا نام الم رکھدیا جاتا ہے۔ مثلاً عام طور پر لذت طلب اُس آدمی کو کہا جاتا ہے، جو اپنی حیوانی یا ایسی انسانی اشتہاؤں کی جستجو میں پڑا رہتا ہے، جو مثل حیوانی ہی اشتہاؤں کے ہوتی ہیں۔ لہذا کسی اشتہا کی نفس تشفی، اور ساتھ ہی اس سے جو ایک خوشگوار احساس پیدا ہوتا ہے، ان دونوں میں اشتباہ واقع ہو سکتا ہے، کیونکہ دونو پر لذت کا اطلاق ہوتا ہے۔ لیکن یہاں ہمکو اس اشتباہ کے بارے میں کسی تردد کی ضرورت[2] نہیں۔ اسوقت فقط اتنا جان لینا کافی ہے، کہ لذت اور الم حیوانی اشتہا کے سب سے غالب و نمایاں خصوصیات ہیں۔

۴۔ اشتہا اور خواہش

جس چیز کو خواہش کہا جاتا ہے، وہ صحیح معنیٰ میں محض ایک ایسی شئے کے مجرد شعور کا نام نہیں ہے، جس کے ساتھ لذت یا الم کی کیفیت پائی جاتی ہو، بلکہ اس شئے کو اچھا سمجھنا، یا کم و بیش واضح طور پر کسی متعین مقصد کا اسکو جز خیال کرنا بھی ضروری ہے[3]۔ انسان کی خواہش غذا محض

---

[1] "بذاتِ خود" کی قید لگا دینی ضرور ہے؛ اس لئے کہ بعض اوقات غیر تشفی یافتہ احتیاج کے شعور کا مجموعی اثر باعث الم ہونیکے بجائے موجب لذت ہوتا ہے۔ مثلاً ایسی بھوک جو نہ بہت زیادہ ہو، نہ کم بلکہ آدمی کے لئے اور شاید حیوانات کے لیئے بھی ناگوار ہونیکی جگہ ایک خوشگوار کیفیت ہوتی ہے۔ اس کی وجہ کچھ تو غالباً یہ ہے، کہ بھوک سے زندگی کی قوتوں میں اپنے اپنے افعال کے لئے ایک قسم کی تحریک و آمادگی پیدا ہو جاتی ہے اور کچھ یہ کہ شعور احتیاج سے فوراً تشفی کا خوش آئند خیال پیدا ہوتا ہے۔ دیکھو باب دوم کے خاتمے کا پہلا نوٹ۔

[2] دیکھو اسکے بعد دوسرا باب فصل ۷ و ۹۔

[3] اس مسئلہ پر مفصل بحث کے لیئے، دیکھو گرین کا "مقدمہ اخلاقیات" کتاب دوم باب دوم، میکنزی کی "عناصر اخلاقیات" صفحہ ۱۵-۱۶ اور ڈیوی کی "سائکالوجی" صفحہ ۳۶۰۔

باب

اسکی بھوک سے اُسی قدر مختلف چیز ہے، جتنی کسی جانور کی بھوک درخت کی خالی احتیاج غذا سے مختلف چیز ہوتی ہے۔ ممکن ہے کہ آدمی بھوکا ہو، اور پھر بھی کھانے کا خواہشمند نہ ہو۔ کیونکہ کھانے کی خواہش میں نفس بھوک کے علاوہ یہ بھی داخل ہے کہ آدمی کھانے کو کوئی لائق حصول مقصد سمجھتا ہو، یا یوں کہو کہ خواہش کی صورت میں ایک خاص متعین نقطۂ نظر کا پایا جانا بھی داخل ہے، جو نفس اشتہا کا کوئی جز نہیں ہے۔ نفس بھوک وحشی اور حکیم سب کی یکساں ہوتی ہے، لیکن ایک حکیم و عاقل انسان کی خواہشیں، وحشی و شکم پرور آدمی سے نہایت ہی مختلف ہوتی ہیں۔ کیونکہ ہر شخص کی خواہشیں، اس کے مختلف نقطۂ نظر کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہیں۔ وہ کس چیز کی خواہش رکھتا ہے یہ مبنی ہے اس پر کہ وہ کیا پسند کرتا ہے، اور وہ کیا پسند کرتا ہے یہ بقول مسٹر رسکن کے ٹھیک مظہر ہوتا ہے اس بات کا کہ وہ کیا ہے۔ کسی شخص میں معمولی بھوک پیاس کے احساس کی موجودگی سے اسکی سیرت کا ہمکو مطلق پتہ نہیں لگ سکتا، لیکن نیکوکاری، قوت، یا شہرت کی بھوک، اُسکا سارا نقطۂ نظر ہمارے سامنے آئینہ کر دیتی ہے[1]۔ لہذا کسی آدمی کی خواہشیں اس کے ذہن کا کوئی منفک و مستقل واقعہ نہیں ہوتیں، بلکہ وہ اصل میں اس کے مجموعی عالم سیرت کا ایک عنصر ہوتی ہیں[2]۔ اگر ہم خواہشوں کی پوری حقیقت سمجھنا چاہتے ہیں، تو اُن کو اسی پہلو سے دیکھنا چاہئے۔

۲- عالم خواہش- جب کہا جاتا ہے، کہ آدمی کی خواہشیں اسکے "عالم" کا جزء ہوتی ہیں، تو اس سے جو کچھ مراد ہوتی ہے اُسکی کسی حد تک توضیح منطق کی ایک اسی طرح کی اصطلاح سے ہو سکتی ہے۔ منطق میں "عالم بحث" یا موضوع سے مقصود وہ دائرہ گفتگو ہوتا ہے، جس کے متعلق[3]

---

[1] "عناصر اخلاقیات" از میور ہیڈ صفحہ ۵۲-

[2] ڈیوی کی "نفسیات" صفحہ ۳۶۳-۴-

[3] دیکھو کینس کی "فارمل لاجک" (منطق صوری) صفحہ ۱۴۳- ہوؔدن کی "امپیریکل لاجک" (منطق تجربی) صفحہ ۱۸۰- ولٹن کی "مینول آف لاجک" جزءاول صفحہ ۵۹--۶۰-

کوئی خاص بات بیان کیجاتی ہے۔ مثلاً یونانی ضمیات یا ہومر نے اپنے کلام میں دنیا کا جو نقشہ کھینچا ہے، اس کے ضمن میں اگر وہاں کے دیوتاؤں کا ذکر کیا جائے تو وہ اپنے عالم کی بات ہوگی، لیکن معمولی دنیا کے واقعات کے ساتھ ان کا بیان بے معنی ہو جاتا ہے۔ اسی طرح قصے کہانیوں کے عالم میں ہم پریوں کا ذکر کر سکتے ہیں شکسپیر کے کھیلوں کی دنیا میں ہیملٹ یا کنگ لیر کا بیان آسکتا ہے، ڈانٹے کی "ڈوائن کامڈی" کے عالم گفتگو میں جنت، دوزخ اور نہر حیات کا تذکرہ آسکتا ہے، غرض ان تمام باتوں کا ذکر اپنے اپنے مخصوص عوالم کے اندر بجا ہے، لیکن اگر ان سے الگ کر لیا جائے تو غلط و بے معنی ہو جائے گا۔ بالکل یہی حال ہماری خواہشوں کا ہے۔ ہر خواہش کا تعلق ایک خاص عالم سے ہوتا ہے، اور اگر اس سے نکل کر ہم دوسرے عالم میں پہنچ جائیں، تو پھر اس خواہش کے کچھ معنی نہیں رہتے۔ یہ عالم جس سے کوئی خواہش متعلق ہوتی ہے، نام ہے کسی آدمی کے اس مجموعی عالم سیرت کا، جو احساس خواہش کے وقت موجود ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ یہ عالم آدمی کے اس اخلاقی نقطۂ نظر کا عالم ہوتا ہے، جو کسی خواہش کے احساس کے وقت اس کے سامنے ہوتا ہے۔ ان عالموں میں باہم بڑا اختلاف ہوتا ہے، جیسا کہ اُن احکام سے ظاہر ہے، جو اُس انسانی کردار پر ہم عادۃً لگاتے رہتے ہیں، جو ناول، ڈراما یا شاعری میں پیش کیجاتی ہے۔ ہم اکثر اس سے باخبر ہوتے ہیں، کہ قصہ کہانی میں کسی شخص کی جانب جو خواہش منسوب کیگئی ہے وہ وہ نہیں ہے، جو عام زندگی میں اس سیرت کے آدمی میں پائی جاتی ہے یا کم از کم اس حد تک نہیں پائی جاتی ہے، جس حد تک کہ یہاں منسوب کیجارہی ہے۔ یعنی یہ خواہش اُس کے مخصوص عالم سے واسطہ نہیں رکھتی۔ اور یہ مخصوص عالم نہ صرف مختلف افراد میں مختلف ہوتا ہے، بلکہ، ایک ہی فرد میں بھی بدلتا رہتا ہے۔ نفس کے مختلف احوال و کوائف اور تندرستی کی

ا ؎ Purgatary. کا لفظی ترجمہ "تطہیرگاہ" ہو سکتا ہے، یعنی وہ مقام جہاں گناہگار اپنے گناہوں سے پاک و صاف ہو کر کے جنت میں داخل کئے جائینگے۔ احادیث میں اس مقام کا نام نہر حیات ... ہے اس لئے یہی ترجمہ مناسب ہوگا۔

مختلف حالتوں میں ہمارے اندر جو مختلف خواہشیں پیدا ہوتی ہیں، اُن سے ہر شخص واقف ہے۔ یہی اختلافات ہیں، جنکو ہم خواہش کے مختلف عالموں سے تعبیر کر سکتے ہیں؛ اور ان میں سے ہر ایک عالم کے ساتھ خواہشوں کی ایک خاص صنف یا کم از کم ان کا ایک خاص سلسلہ وابستہ ہوتا ہے۔ بعینہٖ ایک ہی فرد کے حالات میں اچانک کوئی تغیر واقع ہونے سے اس کا عالم بھی یکایک بدل جا سکتا ہے۔ یہی فوری تبدیلی ہے، جسکو بلی کی اس پرانی کہانی میں ظاہر کیا گیا ہے، جس میں وہ شہزادی بنا دی گئی تھی، لیکن اچانک ایک چوہے کے سامنے آجانے سے، وہ پھر اپنے اصلی قالب میں آگئی۔ حالت کے اچانک تغیر نے اس کو شہزادی کے عالم سے یکایک نکال کر بلی کے عالم میں پہنچا دیا۔ زندگی اس قسم کے تغیرات کی مثالوں سے بھری پڑی ہے۔ جرمن زبان میں ایک مثل ہے، کہ جوانی میں ایک شخص جس چیز کے لئے جان دیتا ہے، بڑھاپے میں اُس سے اُکتا جاتا ہے؛ بلکہ ہر سال، ہر دن اور کبھی کبھی ہر ساعت ہم اپنے کو دیکھتے ہیں! کہ ایک عالم سے دوسرے میں جا پہنچتے ہیں، جہاں وہی چیز جو پہلے مرغوب تھی غیر دلچسپ بلکہ مکروہ معلوم ہونے لگتی ہے۔ کسی دوست کی خبر موت، کسی وعدہ کا یاد پڑ جانا، کسی اخلاقی اصول کیطرف ذہن کا منتقل ہو جانا، غرض اس قسم کا کوئی بھی اچانک تغیر ہمکو فوراً ایک دنیا سے دوسری دنیا میں پہنچا دلیسکتا ہے شکسپیر کے کھیل موسومہ "عشق رائگان" میں جہاں شاہ فرانس کی خبر موت سے، دفعتہً ہنسی مذاق کے سین کا رنگ بدل کر بالکل نیا نقشہ قائم ہو جاتا ہے، اسی تغیر کو دکھایا گیا ہے۔ اس قسم کے تغیر کو ہم بجا طور پر ایک عالم سے دوسرے عالم میں چلا جانا کہہ سکتے ہیں۔ اتوار کے دن (عیسائیوں کے ہاں۔م) ایک شخص کی زندگی کا جو نقطۂ نظر ہوتا ہے اور اسکے بعد ہفتہ کے بقیہ ایام میں، جس طرح وہ بدل جاتا ہے، وہ بھی مذکورۂ بالا ہی تغیر کی ایک شکل ہے، لباس تک کا تغیر بعض آدمیوں میں تغیر عالم کے پیدا کر دینے کیلئے کافی ہو جاتا ہے، اور یہ مثل ہمیشہ صادق نہیں آتی کہ "راہبانہ ٹوپی پہننے سے آدمی راہب نہیں ہو جاتا"[1]

[1] ان نفسی عوالم کی نوعیت و ماہیت کو اچھی طرح سمجھنے کیلئے، ہربارٹ کی "سائکالوجی" خصوصیت کے ساتھ مفید ہے۔ پروفیسر اسٹاوٹ کی "انالٹک سائکالوجی" (خاصکر باب ۸، ۹ و ۱۰)، اور رسالہ مائنڈ میں پروفیسر موصوف نے جو مضامین لکھے ہیں وہ بھی دیکھنے والے ہیں۔

۶۔ خواہشوں میں باہم تعارض۔

اوپر ہم نے آسانی کے خیال سے یہ مان لیا ہے، کہ ایک وقت میں آدمی کے پیشِ نظر کوئی ایک ہی نقطۂ خیال ہوتا ہے، یا یوں کہو کہ وہ ایک ہی عالم میں ہوتا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے، کہ کسی شخص کا بھی مافی الشعور اتنا سادہ وبسیط نہیں ہوتا۔ بلکہ قریب قریب ہمیشہ ایک ہی وقت میں کئی نقطۂ خیال نظر کے سامنے رہتے ہیں، یا کم ازکم اس تیزی کے ساتھ وہ ذہن میں یکے بادیگرے گذرتے رہتے ہیں کہ عملاً ایک ہی ساتھ موجود قرار دئے جاسکتے ہیں۔ مثلاً ایک صاحب سیاست ایک ہی وقت میں ایسے محرکات کے زیراثر ہوسکتا ہے، جو خواہش کے بہت سے مختلف عالموں سے ماخوذ ہوں۔ ایک طرف تو اپنے ملک کی بہبودی کے عالم خیال سے اس کا ذہن مشغول ہے، اور اس نقطۂ نظر سے وہ بعض امور کی تکمیل کا شدید خواہشمند ہوسکتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی ممکن ہے، کہ دوسری طرف اُس کے دل میں ایسے خیالات بھی خطور کررہے ہوں، جن کی بنیاد خواہش کے بالکل ایسے جداگانہ عوالم پر ہو جو فلاح ملک کی خواہش کے منافی پڑتے ہوں۔ ذاتی عزت وشہرت خاندان کی بھلائی، اپنی جماعت کا پاس (اپنے ملک سے قطع نظر کرکے) عام دنیا کی خیرخواہی کا فرض، مذہبی واجبات کا لحاظ؛ یہ تمام پہلو یکے بادیگرے اور تقریباً ایک ہی ساتھ پیش نظر ہوسکتے ہیں، جن کی بنا پر اس کے دل میں لازماً نہایت ہی مختلف خواہشیں موج زن ہونگی اور اغلب یہ ہے، کہ ان میں سے بعض باہم ایک دوسرے سے متعارض بھی ہونگی، ایک نقطۂ نظر سے وہ صلح کا خواہشمند ہوسکتا ہے، اور دوسرے سے جنگ کا؛ ایک طرف اس کا دل رعایا کی آزادی چاہتا ہے، دوسری طرف امن وامان کا خیال کچھ اور کہتا ہے۔ اب سوال یہ ہے، کہ ان مختلف اغراض ومقاصد میں سے بالآخر وہ کس کو ترجیح دیگا۔ اس کے جواب میں اکثر یہ کہا جاتا ہے، کہ ایسی حالت میں آدمی آپ سے آپ اُسی خواہش یا محرک سے متاثر ہوجائے گا، جو سب سے زیادہ قوی ہوگا۔ لیکن یہ طرز بیان ذرا گمراہ کرنے والا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ خواہش کوئی علیحدہ ومستقل بالذات چیز ہے؛ حالانکہ اصل میں یہ ایک عالم یا نظام

کا جز ہوتی ہے۔ لہذا کسی خواہش کا حقیقی زور خود اُس کی انفرادی طاقت پر موقوف نہیں ہوتا، بلکہ اس عالم یا نظام کی قوت پر جس سے اسکو تعلق ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص کسی حکومت کے طرف سے اپنے دل میں نفرت و عداوت رکھتا ہے، اور اس بنا پر اس سے جنگ کی سخت خواہش پیدا ہوتی ہے۔ لیکن اگر اُس کی سیرت میں فرض کا احساس ذاتی عداوت کے احساس پر غالب ہے، تو اس کا فیصلہ عمل صلح کے حق میں ہوگا، گو صلح کی خواہش بذات خود قوی الاثر نہ تھی۔ اور یہ خواہشِ صلح اس بنا پر کامیاب نہوگی، کہ بجائے خود قوی تر تھی۔ بلکہ اس لئے کہ ایک قوی تر عالم یا نظام کا جز تھی۔ البتہ یہ ہوتا ہے، کہ ایک قوی خواہش اُس عالم کو بھی قوی کر دیتی ہے، جس سے اس کا تعلق ہوتا ہے، مگر کسی خواہش کی آخری فتح، خود اس کے انفرادی غلبہ پر مبنی نہیں ہوتی، بلکہ اُس کے عالم کے غلبہ و تسلط پر۔ رہی یہ بات کہ خاص خاص افراد میں ایک عالم پر دوسرا کیسے غلبہ پا جاتا ہے، تو یہ اخلاقیات سے زیادہ علم النفس میں بحث کرنے کا مسئلہ ہے۔ باقی جس حد تک، اس کا اخلاقیات سے تعلق ہے، اس کا اسی کتاب میں آگے چلکر کچھ اور ذکر آویگا[2]۔ سردست جو بات یاد رکھنے والی ہے، وہ فقط اسی قدر ہے، کہ خواہش کوئی مستقل بالذات شے نہیں ہوتی بلکہ کسی عالم یا نظام کا جز ہوتی ہے؛ اور اسلئے خواہشوں کا باہمی تعارض و تصادم حقیقت میں انکے دو یا زیادہ عوالم کا تعارض ہوتا ہے[3]۔

---

[1] "مقدمۂ اخلاقیات" از گرین کتاب دوم باب اوّل، صفحہ ۱۰۸۔

[2] خصوصاً کتاب سوم باب چہ میں۔

[3] دیکھو "سائکولوجی" مصنفہ ڈیوی صفحہ ۳۶۴ - ۵ - "یہ بات خصوصیت کے ساتھ یاد رکھنے والی ہے، کہ یہ ایک ایسا مناقشہ و تعارض ہے جو خود انسان کے اندر جاری رہتا ہے؛ یہ خود اپنے آپ سے لڑائی ہے (یعنی ہماری تعبیر کی رو سے)، یہ خود نفس ہی کے ایک عالم کی اپنے دوسرے مختلف الحیثیت عالم سے جنگ ہے)۔ یہ کسی ایسی شے سے جنگ نہیں ہے، جو اپنے سے باہر ہو، نہ کسی ایک ہیجان کی دوسرے ہیجان کے ساتھ یہ جنگ ہے۔ آدمی کے اندر جب یہ جنگ جاری ہوتی ہے، تو وہ صرف ایک تماشائی کیطرح اُسکے آخری نتیجہ کا انتظار کرتا رہتا ہے۔ غرض خواہشوں کے تعارض کا پورا مفہوم یہ ہے کہ آدمی خود اپنے سے بر سر پیکار ہوتا ہے، وہی لڑنے والا ہے، اُسی سے لڑائی ہوتی ہے، اور وہی خود میدان جنگ ہے"۔ یہ آخری طرز تعبیر یقیناً ہیگل کی کتاب "فلسفہ مذہب" (۱-۶۴) کی اس عبارت سے ماخوذ ہے "میں جنگ کا ایک فریق نہیں بلکہ دونوں ہوں، اور خود میں ہی جنگ بھی ہوں" یا پرنسپل کیرڈ نے اسی کا یوں ترجمہ کیا ہے "(فلسفۂ مذہب" باب ۹۔ صفحہ ۲۶۲) میں ایک ہی وقت میں فریقین جنگ بھی ہوں اور خود ہی جنگ و میدان جنگ بھی"۔

۷۔ خواہش اور مرضی

"خواہش" اور "مرضی" اکثر ہم معنی الفاظ کی حیثیت سے استعمال کئے جاتے ہیں؛ لیکن اصل میں ان دونوں کے عام استعمال میں بھی ایک خفیف سا فرق ہے، اور اخلاقیات میں، ان کو الگ الگ معنی میں استعمال کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ اس فرق کو اختصار کے ساتھ ہم یوں بیان کر سکتے ہیں، کہ مرضی نام ہے خواہشِ موثر کا۔ اسکے معنی کو زیادہ وضاحت کے ساتھ سمجھنے کے لئے عوالم خواہش اور ان کے باہمی تعارض کی مذکورۂ بالا بحث سے ہمکو کام لینا چاہئے۔ یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ ہر خواہش کسی نہ کسی نظام یا عالم سے تعلق رکھتی ہے، اور یہ کہ اس طرح کے کئی کئی عالم ایک ساتھ مجتمع ہو کر باہم متعارض ہو سکتے ہیں۔ جب یہ تعارض و تصادم واقع ہوتا ہے تو بعض خواہشیں غالب آجاتی ہیں، اور باقی ماندہ دب جاتی ہیں یا معرض التوا میں پڑ جاتی ہیں۔ اب مرضی کے لفظ کو انہی خواہشوں کے لئے محدود رکھنا ہی مناسب ہے جو بالآخر غالب و موثر رہتی ہیں۔ ایک بھوکے آدمی کی نسبت کہا جا سکتا ہے، کہ اسکو غذا کی خواہش ہے؛ لیکن اس خواہش کا غلبہ و تسلط صرف حیوانی میلان کے عالم میں ہو سکتا ہے۔ ورنہ کسی مذہبی فرض کے احساس، کسی کام میں انہماک یا کسی اور جذبہ کے تسلط سے بھوک کی یہ خواہش دب بھی جا سکتی ہے۔ ان صورتوں میں گو بھوک کا احساس یا شعور ایک مغلوب عالم خواہش کی حیثیت میں تو قائم رہ سکتا ہے، لیکن پھر بھی ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ آدمی اس حالت میں کھانا چاہتا نہیں یا کھانے کی مرضی نہیں رکھتا۔ لہٰذا معلوم یہ ہوا، کہ جو خواہش بے اثر ہو جاتی ہے، اُسکو مرضی نہیں کہا جاتا۔[1]

۸۔ مرضی اور ارادہ

اگر مرضیِ موثر کو نفسِ خواہش سے جدا کرنا کچھ اہمیت رکھتا تھا،

---

[1] مرضی کے لفظ کو میں قریب قریب ارسطو کے اس لفظ کے معنیٰ میں لے رہا ہوں، جس کا ترجمہ ویلس نے طے شدہ خواہش، سے کیا ہے لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ علمائے نفسیات مرضی کے ہمیشہ یہ معنی نہیں سمجھتے۔ اکثر تو "خواہش" اور "مرضی" میں کوئی فرق ہی نہیں کیا جاتا، اور جو فرق کیا جاتا ہے وہ بارہا مذکورۂ بالا تفریق سے مختلف ہوتا ہے (بلکہ کبھی قریباً الٹا ہوتا ہے۔)

تو محض اس مرضی اور متعین ارادہ میں فرق کرنا اور بھی زیادہ اہم ہے۔ بظاہر تو یہ معلوم ہوتا ہوگا، کہ اگر مرضی نام ہے خواہش غالب کا تو اس کو لازماً ارادہ کی صورت میں ہمیشہ ظاہر ہی ہونا چاہیئے۔ لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے۔ بات یہ ہے کہ مرضی کی حیثیت اکثر تجریدی ہوتی ہے، یعنی آدمی کی نظر واقعہ کے صرف کسی ایک ہی پہلو پر ہوتی ہے[1] اور دوسرے لواحق کا لحاظ نہیں رہتا۔ بخلاف اس کے کسی بات کا ارادہ کرنے کی صورت میں یہ ہوتا ہے، کہ آدمی اسکو بحیثیت مجموعی متعین طور پر عمل کے لیئے قبول کرلیتا ہے۔ شیکسپیر کے شاہ رچرڈ والے ناٹک میں جب این، گلوسسٹر کے ڈیوک سے کہتی ہے، کہ "گو میں تمہاری موت کی مرضی رکھتی ہوں، لیکن قاتل بننے کا ارادہ نہیں" تو یہاں مرضی اور ارادہ کے فرق کو نہایت خوبی سے ظاہر کیا ہے۔ یہاں موت کی مرضی بس مجرد مرضی ہے جس میں اس کا لحاظ نہیں، کہ اس کے پورا کرنے کا ذریعہ کیا ہوگا۔ بخلاف اس کے، جب کسی چیز کا متعین طور پر ارادہ کیا جاتا ہے، تو اس میں بہت سی ایسی باتیں بھی شامل ہو جاسکتی ہیں، جن کو بجائے خود آدمی نہیں چاہتا، بلکہ ممکن ہے، کہ اس کی مرضی کے یہ قطعاً خلاف ہوں۔ اسکی مثال بھی شیکسپیر ہی کے کلام سے دیکھا سکتی ہے۔ "رومیو اور جولیٹ" میں جب عطار رومیو کے ہات زہر بیچنے پر تیار ہو جاتا ہے تو کہتا ہے، کہ "میرا افلاس اس پر مجبور کر رہا ہے، ورنہ ارادہ نہیں ساتھ دیتا" ظاہر ہے، یہاں ارادہ سے مراد مرضی ہے۔ زہر بیچنے کا ارادہ تو وہ کرہی رہا ہے،[2]

---

[1] بارہا یہ ذرائع بالکل ہمارے بس سے باہر ہوتے ہیں۔ مثلاً ہماری مرضی ہوتی ہے، کہ موسم بدل جائے، یا مثلاً ہم اپنی گزشتہ زندگی کے کسی حصہ کو دوبارہ لوٹانا چاہتے ہیں۔ یہاں ہماری مرضی یا چاہنا ارادہ کی صورت نہیں اختیار کرسکتا، کیونکہ جوں ہی ہمارا خیال اس کے ذرائع کی طرف جاتا ہے، تو فوراً نظر آجاتا ہے، کہ وہ ہمارے قبضۂ قدرت سے باہر ہیں۔

[2] اس جملہ پر گرین نے اپنی کتاب "مقدمۂ اخلاقیات" میں بحث کی ہے۔ وہ کہتا ہے، کہ "ارادہ نام ہے صرف قوی مرضی کا، لیکن یہ عزم عمل کے لیئے کافی نہیں ہوتا"

یعنی اس فعل کو عمل میں لانے کے لئے متعین طور پر قبول کرلیا ہے، البتہ اسکی مرضی یہ تھی یا وہ یہ چاہتا ہے، کہ ایسا نہ کرنا پڑتا۔ اسی کو ہم یوں تعبیر کرسکتے ہیں، کہ دوسرے حالات سے قطع نظر کر کے انفرادی طور پر جو خواہش غالب ہے، وہ تو زہر بیچنے کے مخالف ہے (بشرطیکہ ہمارا اپنے بیان میں سچا ہو)، لیکن خواہش کا عالم غالب وہ ہے، جو مفلسی کے حالات نے پیدا کردیا ہے، اور زہر فروشی کے ارادہ کا موجب یہی عالم غالب ہے۔ لہذا مختصراً یوں کہہ سکتے ہو، کہ مرضی نام ہے اُس خواہش کا، جو اپنی انفرادی حیثیت سے غالب ہو، اور ارادہ نام ہے، عالم خواہش کے غلبہ کا۔

۹۔ ارادہ اور عمل۔ خالی ارادہ (یعنی محض نیت، قصد یا عزم) اور اس کا عمل میں لانا، ان دونوں میں بھی ایک اہم فرق ہے۔ عزم کا تعلق کم وبیش کسی مستقبل کی چیز سے ہوتا ہے۔ یہ مستقبل کبھی تو اتنا قریب ہوتا ہے، کہ فوراً ہی عمل ہوجاتا ہے اور کبھی اتنا بعید، کہ جبتک اس کا ٹھیک وقت نہ آئے عمل ملتوی رہتا ہے۔ عزم وقصد کی اس دوسری صورت میں ہوسکتا ہے، کہ عمل کی سرے سے کبھی نوبت ہی نہ آئے۔ اس میں شک نہیں، کہ عزم یا نیت کا درجہ محض مرضی سے زیادہ ہوتا ہے؛ اسلئے کہ اس میں آدمی کسی خاص بات کو متعین طور پر قبول کر کے، اس کے کرنے کا قصد کرلیتا ہے۔ لیکن اگر اس کا وقت ابھی نہیں آیا ہے، تو یہ ممکن ہوگا کہ قصد کا تعلق ایک عالم سے ہو، اور اس کا عمل میں لانا دوسرے عالم سے متعلق ہوجائے۔ کیونکہ عمل کا زمانہ آنے تک حالات بدل جاسکتے ہیں۔ کم ازکم اتنی تبدیلی تو ہوہی جاے گی، کہ جو شے پہلے توقع کی حالت میں تھی، وہ اب وقوع کی حالت میں ہوگی۔ مثلاً کسی بات کے اقرار کرنے کا نفس عزم اور چیز ہے، باقی ایسے لوگوں کا سامنا ہونے پر، جن سے کہ اقرار کرنا ہے، اس بات کا واقعی اقرار کرلینا، بارہا بالکل مختلف چیز ہوجاتی ہے۔ پہلی، یعنی خالی عزم کی، صورت میں، پیش آنے والے حالات صرف تخئیل میں تھے، لیکن دوسری صورت میں آنکھوں کے سامنے ہیں، اور ممکن ہے، کہ اب واقعاً جو حالات سامنے ہیں، وہ ہماری توقع کے مطابق نہ ہوں۔ مثلاً

جن لوگوں سے اقرار کرتا ہے وہ اُس وقت اسپنے اس مزاج میں نہیں ہیں، جیسکے ہم متوقع تھے۔ اور اگر ہماری توقع اس بارے میں پوری بھی اترے تو بھی ممکن ہے، کہ وقت آنے پر ہم خود بعض ایسی باتوں سے متاثر ہو جائیں جو عزم کرتے وقت خیال میں نہیں آئی تھیں۔ ایک شخص جو تڑکے اُٹھنے کا تہیہ کررہا ہے فرض کرو، کہ اس کا خیال اس طرف نہیں گیا، کہ اُس وقت کیسی سخت سردی ہوگی یا خواب سحر میں کیسی لذت ہوتی ہے؛ اور جب یہ وقت آتا ہے، تو ان مؤثرات سے وہ اتنا مغلوب ہو جاتا ہے، کہ سارا عزم و تہیہ باطل ہو جاتا ہے۔ یا مثلاً لیڈی میکبتھ نے جب ڈنکن کے قتل کا عزم کیا، تو اُس وقت اس کو وہم بھی نہ تھا، کہ اس کی صورت اسکے باپ سے مل جائیگی۔ اسی طرح ہیملٹ نے جسوقت روح کے احکام کی تعمیل کا تہیہ کیا تھا، تو اس کے ذہن میں اُن شبہات نے خطور تک نہ کیا تھا، جو روح کے غائب ہو جانے کے بعد پیدا ہوئے لہذا معلوم یہ ہوا ہے کہ "بڑے بڑے پرزور واہم عزائم" بھی اسی طرح ٹوٹ جاسکتے ہیں، جس طرح کہ چھوٹے چھوٹے معمولی منصوبے؛ اور بُری بھلی دونوں قسم کی نیتیں باطل ہو جاسکتی ہیں[1]۔ خصوصاً جب کسی قصد یا عزم کے ساتھ ایسے عظیم نتائج و عواقب وابستہ ہوں، جنسے ہمارے اُس عالم کی جس میں ابتک ہم رہتے آئے ہیں، تقریباً کایا پلٹ جانے والی ہو۔ کیونکہ اس صورت میں آدمی اُس جدید عالم کا پوری طرح تخیل نہیں کرسکتا، اور بعض نہایت ہی چھوٹی باتیں، جو نظرانداز ہوگئی تھیں، سامنے آنے پر ہمارے خیالات کو بالکل دوسری طرف پھیر دے سکتی ہیں۔ جس "انقلاب" سے ہماری موجودہ زندگی کا عالم بالکل تہ وبالا ہو جانے والا ہو، اُسکو دفعتہً عمل میں نہیں لایا جاسکتا۔ نہ اُن نئے حالات کا، جو اس سے پیدا ہوں گے ہم پوری طرح اندازہ کرسکتے ہیں۔ لہذا خالی عزم واقعی عمل سے بہت دور کی چیز ہے[2]۔ باقی جس چیز کو عام طور پر "قوت ارادہ"

[1] دیکھو کتاب سوم باب ۱، فصل ۲۔

[2] میور ہیڈ نے عناصر اخلاقیات میں عمل ارادہ کے اجزا کی تشریح نہایت عمدہ اختصار کے ساتھ کی ہے۔ صفحہ ۴۸، ۵۰۔

کہا جاتا ہے، وہ نام ہے عزائم کو عمل میں لانیکی طاقت کا۔ جس کا انحصار بہت کچھ اس عادت و ملکہ پر ہے، کہ اصل مقصود پر ہماری توجہ اسطرح جمی رہے، کہ فرعی حالات و مواقع، اُسکو متزلزل نہ ہونے دیں، یہی وجہ ہے، کہ اس معنیٰ میں تنگ خیال یا سخت دل آدمی بہ نسبت وسیع الخیال لوگوں کے اکثر زیادہ قوی الارادہ ہوتے ہیں۔ لیکن ایک وسیع الخیال آدمی بھی اس طرح "قوی الارادہ ہو سکتا ہے، کہ نشیب و فراز کے تمام حالات کو واضح طور پر سامنے رکھکر فیصلہ کن رائے قائم کرلیتا ہو، اور معمولی جزئیات پر نظر نہ ڈالتا ہو۔

۱۰۔ قصد کے معنی۔

ارادہ کے ساتھ جب اس مقصود و مراد کو ملحوظ رکھا جاتا ہے، جس کا ارادہ ہے تو اُسکا نام قصد ہو جاتا ہے۔ کبھی اس لفظ قصد کو نفس مقصود کے لئے بھی استعمال کردیا جاتا ہے (اردو میں شاید ایسا نہیں ہوتا)، قصد کو نفس کے اُن رجحانات سے الگ رکھنا چاہئے، جو اشتہا، خواہش اور مرضی کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ اشتہا پر جو فعل مبنی ہوتا ہے اُس کو علی العموم تسویق سے تعبیر کیا جاتا ہے، لیکن کبھی کبھی اس لفظ کو اُن افعال کے لئے بھی استعمال کردیتے ہیں، جو خواہش سے ظاہر ہوتے ہیں۔ ان دونوں میں تفریق کے لئے ہم تسویق کے ساتھ شعوری اور غیر شعوری کی قید لگا دے سکتے ہیں۔ رہا وہ رجحان، جو مرضی کے ساتھ کسی فعل کے ظاہر ہونے میں پایا جاتا ہے، تو اُس کا صحیح نام میلان ہے۔ جب کسی چیز کے کرنے پر ہم مائل ہوتے ہیں، تو اس صورت میں اس کی جانب تسویق کا صرف شعوری ہی نہیں ہوتا، بلکہ اس کو ایک خاص حد تک ہم پسند بھی کرتے ہیں، گو یہ ہو سکتا ہے، کہ پھر غور کرنے کے بعد ہم اس کے نہ کرنے ہی کا عزم کرلیں غرض قصد یا عزم میلان اور تسویق سے (چاہے وہ شعوری ہو، یا غیر شعوری) ایک جداگانہ و ممتاز شے ہے۔

۱۱۔ ارادہ اور سیرت

بقول نوایلس کے سیرت نام ہے "کامل طور پر منضبط و تشکیل یافتہ ارادہ" کا یا ہم نے اوپر جو طرز تعبیر اختیار کیا ہے اس کی رو سے یوں کہا جا سکتا ہے، کہ سیرت نام ہے، کسی خاص متعین عالم کے

باہم غلبہ کا۔ نیک سیرت آدمی، وہ ہے جس میں فرض شناسی کا عالم عادۃً غالب رہتا ہو۔ بخیل وہ ہے، جس پر روپیہ کی محبت کا عالم مسلط رہتا ہو۔ متعصب آدمی وہ کہلاتا ہے، جس پر کوئی ایک خاص عالم اس طرح حاوی ہو جاتا ہے، کہ دوسرے اہم نقطہائے نظر سے وہ بالکل اندھا ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اور جتنے اصنافِ سیرت ہیں، وہ سب بھی اپنے اپنے عالمِ غالب ہی کی نوعیت کے حوالہ سے تعبیر کیے جا سکتے ہیں۔ پوپ کے اس قول کا، کہ "عورتیں سرے سے کوئی سیرت ہی نہیں رکھتیں"، یہی مطلب تھا کہ ان کے عوالمِ خواہش اس قدر جلد جلد بدلتے رہتے ہیں، کہ کوئی ایک عالم غالب و حاوی نہیں کہا جا سکتا۔ لیکن عورتوں کی طرح یہی حال اکثر مردوں کا بھی ہوتا ہے، جن کی سیرت کی توجیہ تنہا جذبات غالب کے اس نظریہ سے نہیں کیا سکتی، جس پر پوپ نے بحث کی ہے، بلکہ واقعیت کے لحاظ سے اکثر آدمیوں کا یہی حال ہوتا ہے، کہ ان میں صرف کوئی ایک ہی عالم غالب نہیں ہوتا، بلکہ لیسے متعدد عوالم کے تابع رہتے ہیں، جو ایک دوسرے سے خاص خاص علائق کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔ اور سیرت کا اختلاف انہی علائق کے اختلاف سے پیدا ہوتا ہے۔ رہی یہ بحث کہ اس کی کیا وجہ ہے، کہ کبھی ایک کا غلبہ ہوتا ہے، کبھی دوسرے کا، تو یہ جیسا کہ ہم کہہ آئے ہیں اخلاقیات کے بجائے علم النفس کا مسئلہ ہے۔ اصل میں یہ ان حالات کی بحث ہے، جو توجہ اور رغبت میں مرکزیت پیدا کر دیتے ہیں۔ اور جن کی تشریح کسی نہ کسی حد تک علم النفس کی ہر درسی کتاب میں[1] ملیگی جو اطوارِ عمل کسی خاص سیرت کے

---

[1] پروفیسر اسٹاؤٹ کے مضمون "فعل ارادی" (جو رسالہ مائنڈ کے سلسلۂ جدید جلد ۵ نمبر ۱۹ میں نکلا تھا) کا مطالعہ، اس باب کے متعدد مباحث، نیز آئندہ ابواب کے بعض بحثوں کے لیے، نہایت ہی مفید ہوگا۔ اس کی "مینول آف سائیکالوجی" کا بھی آخری باب دیکھو۔ مسٹر اے، ایف، شینڈ نے حال میں جو کتاب مبادی اخلاقیات (Foundation of Ethics.) پر لکھی ہے، اس کا دیکھنا بھی بے انتہا مفید ہوگا خصوصاً کتاب سوم کا۔ مسٹر شینڈ نے اور چیزوں کے علاوہ ایک علم کے امکان تدوین پر بحث کی ہے، جسکو مل علم السیرت (ایتھالوجی) کے نام سے تعبیر کرتا ہے، جس سے ان حالات کا تعین ہو سکتا ہو، جو سیرتِ انسانی میں اختلافات کا موجب ہوتے ہیں۔ اس موضوع پر ایک دلچسپ مضمون ڈاکٹر جے وارڈ کا بھی ہے جو International Journal of Ethics.) (بین الاقوامی جریدہ اخلاقیات) کی جلد اول میں شائع ہوا ہے۔ مل نے علم السیرت پر جو کچھ لکھا ہے، وہ "سسٹم آف لاجک" (نظام منطق)، کتاب ۶ باب ۵ میں ہے۔

ساتھ عادۃً وابستہ ہوتے ہیں، اُن کو کردار کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، جسکے معنی سے ہم عنقریب آگے چلکر بحث کرنے والے ہیں[۱]۔

باب دوم
محرک اور نیت

۱۔ تمہید۔ یہانتک خواہش اور ارادہ کے باہمی تعلق کی بحث تھی۔ اب دیکھنا ہے، کہ اس مقصد کی کیا حقیقت و نوعیت ہے، جس سے **ارادہ** متعلق ہوا کرتا ہے؛ اور بالتخصیص محرک و نیت کے اہم فرق کو معلوم کرنا ہے۔ یہ ایک ایسی بحث ہے جسپر بہت کچھ خامہ فرسائی ہوچکی ہے اور چونکہ نہایت مشکل بحث ہے، اسلئے پھونک پھونک کر قدم رکھنا ہوگا۔ لہذا سب سے پہلے ہم نیت اور محرک کے ٹھیک ٹھیک معنی سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔

۲۔ نیت کے معنی۔ نیت کا لفظ قریب قریب قصد کے ہم معنی ہے؛ بلکہ کبھی کبھی تو دونو بالکل مرادف الفاظ کی حیثیت سے استعمال ہوتے ہیں۔ لیکن قصد سے زیادہ تر ذہنی فعلیت سمجھی جاتی ہے، اور نیت اس ذہنی فعلیت کی غرض و غایت پر دلالت کرتی ہے۔ یا یوں کہو، کہ نیت سے وہ چیز مراد ہوتی ہے، جس کا ہم قصد کرتے ہیں۔ یہ چیز اکثر نہایت ہی مبہم و پیچیدہ ہوتی ہے، اور کبھی تو یہ متعین کرنا ہی مشکل پڑ جاتا ہے کہ حقیقی طور پر اس میں سے ہماری نیت کتنے جز سے متعلق ہے۔

قصد یا نیت کی یہ پیچیدگی، قریباً ویسی ہے، جیسی کہ **علت** میں پائی جاتی ہے، بلکہ اصل یہ ہے کہ یہ بھی ایک خاص قسم کی **علت** ہی ہے، جسکو

---

[۱] "عالم" کی اصطلاح جو اس باب میں استعمال کی گئی ہے، وہ کلیتًہ جدید نہیں ہے، گرین کے "مقدمہ اخلاقیات" میں بھی (کتاب ۲ باب ۱ بند ۹۵) "عالم سیرت" کا استعمال ملیگا۔

علی العموم **علت غائی** سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ کسی واقعہ کی علت سے مراد، عام طور پر، کوئی دوسرا جداگانہ واقعہ ہوتا ہے، جو ذرا پہلے واقع ہوتا ہے، اور جس کے بعد ایک بندھی ہوئی ترتیب کے ساتھ وہ نتیجہ ظاہر ہوتا ہے، جسکو ہم معلول کہتے ہیں۔ اکثر صورتوں میں خالی یہ جداگانہ واقعہ نتیجہ کے برآمد کر دینے کے لئے نہیں کافی ہوتا، بلکہ کچھ اور چیزیں بھی درکار ہوتی ہیں، جنکو ہم علل کے بجائے شرائط کہتے ہیں۔ اسی طرح جب ہم کسی چیز کے متعلق اپنی نیت کا ذکر کرتے ہیں، تو مراد کوئی نہ کوئی خاص جداگانہ واقعہ یا تغیر ہوتا ہے، جس کو ہم وجود میں لانا چاہتے ہیں۔ مثلاً ہم کہتے ہیں، کہ ہماری نیت فلاں جگہ جانے کی ہے۔ تو اس نیت میں جانے کے علاوہ بھی بہت کچھ شامل ہوتا ہے۔ صرف جانا ہی نہیں، بلکہ اس جانے کے ساتھ کچھ اور بھی نیت ہوتی ہے۔ لیکن جن چیزوں سے یہ نیت متعلق ہوتی ہے، وہ اکثر اتنی پیچیدہ اور کبھی اتنی گول ہوتی ہیں، کہ اُن کو مختصر طور پر بیان ہی نہیں کیا جاسکتا۔ اسلئے ہم ان چیزوں کا اپنی نیت میں ذکر ہی نہیں کرتے، بلکہ سمجھتے ہیں کہ یہ چیزیں، اُس جگہ جانے کے محرکات میں ہیں۔ البتہ کبھی یہ محرکات بھی اسی طرح تعین کے ساتھ پیش نظر ہوتے ہیں، جس طرح وہ خاص فعل جسکو ہم اپنی نیت سے تعبیر کرتے ہیں۔ مثلاً ہم کسی جگہ اگر کوئی کتاب دیکھنے، کسی دوست سے ملنے، صحت کی خاطر یا علم **طبقات الارض** کی تحقیق کے لئے جا رہے ہیں، تو یہ چیزیں بھی قریب قریب اسی طرح متعین طور پر ہماری نیت میں داخل ہوں گی، جس طرح کہ اُس جگہ کا جانا۔ ایسی صورت میں بھی کہا جاسکتا ہے کہ جانا ہمارا قریبی مقصد ہے، اور دوسرے جن چیزوں کی ہم نیت رکھتے ہیں وہ اس جانے کے محرکات ہیں۔ نیت کی پیچیدگی کی مختلف صورتوں کو سمجھنے کے لئے ہم ذیل میں چند مثالوں سے کام لیتے ہیں۔

سب سے پہلے تفریق، تو کسی فعل کی قریب اور بعید نیت کی کیجاسکتی ہے۔ مثلاً کسی ڈوبتے ہوئے شخص کو دو آدمی بچاتے ہیں، دونوں کی قریبی نیت تو اسکو بچانا ہی ہے لیکن یہ ہوسکتا ہے، کہ ان میں سے ایک تو اُسکو اُسکی زندگی

باب

کی خاطر بچا رہا ہو، اور دوسرا اسلئے بچا رہا ہو، کہ وہ ڈوب کر نہ مرے تاکہ پھانسی[1] دیجا سکے۔ اس صورت میں قریبی نیت دونوں کی ایک ہے، لیکن بعید نیت میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ کبھی فعل کی اسطرح کی بعید نیت کو محرک کہا جاتا ہے لیکن یہ استعمال نہایت ہی قابل اعتراض ہے۔

دوسرا فرق ظاہری اور باطنی نیت کا ہے۔ اس کی مثال ابراہیم لنکن کا وہ مشہور قصہ ہے جس میں اس نے، خنزیر کے ایک بچے کو خندق سے نکالا ہے۔ جب اس فعل پر لوگوں نے تعریف کی، تو لنکن نے کہا، کہ میں نے اس بچہ کی تکلیف کے خیال سے اس کو نہیں نکالا، بلکہ اس لئے کہ خود میرے دل کو اس کی مصیبت سے تکلیف تھی۔ یہاں بظاہر یا ظاہری نیت تو اس بچہ کو تکلیف سے بچانے کی تھی، لیکن باطنی نیت خود اپنی تکلیف کو دور کرنا تھا۔ اس مثال میں باطنی نیت درحقیقت بعید نیت ہی کی ایک خاص صورت ہے؛ لیکن ہر مثال میں ایسا نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک شخص اپنے دل میں ایمان یا توبہ و ندامت وغیرہ کا کوئی خاص احساس خدا کی رضاجوئی کے لئے پیدا کرنا چاہتا ہے، تو اس صورت میں قریبی نیت جو ہے، وہ تو باطنی ہوگی اور جو بعید ہے وہ ظاہری ہو جاتی ہے۔ باطنی نیت پر بھی نیت بعید کیطرح محرک کا اشتباہ ہو سکتا ہے۔

تیسری صورت اقسام نیت کی تفریق کی بواسطہ اور بلاواسطہ کی ہے۔ اگر عدمیہ[2] فرقے کا کوئی آدمی ایک ریل گاڑی کو جلا دینے کی فکر میں ہے، جس میں بادشاہ اور اس کے ساتھ دوسرے مسافر بھی سفر کر رہے ہیں[3]، تو گو براہ راست اس کی نیت صرف بادشاہ کی جان لینی ہے، لیکن بواسطہ وہ دوسروں کو بھی جو اس گاڑی میں سوار ہیں، تباہ کر دینے کی نیت رکھتا ہے،

---

[1] مل کی کتاب "افادیت" Utilitarianism، باب ۲ صفحہ ۲۷۔ نوٹ۔

[2] (Nihilist.)

[3] "مناہج اخلاقیات" از سجوک کتاب سوم، باب اول، (صفحہ ۲۰۲۔ نوٹ ۲)

اس لئے کہ وہ جانتا ہے کہ بادشاہ کے ساتھ یہ لوگ بھی لازماً ختم ہو جائینگے۔
چوتھی صورت شعوری اور غیر شعوری نیت کی ہے۔ کس حد تک کوئی نیت غیر شعوری ہو سکتی ہے، یہ علم النفس کا سوال ہے، یہاں غیر شعوری نیت سے صرف وہ نیت سمجھنی چاہیئے جو صاف و متعین طور پر آدمی کے ذہن کے سامنے نہیں ہوتی۔ گو واقعہ یہ ہے، کہ اکثر انسانوں کا کردار درحقیقت، اسی قسم کی غیر شعوری نیتوں سے بہت زیادہ متاثر ہوتا ہے۔ مثلاً وہ بظاہر اپنے نزدیک نوع انسان کی فلاح و بہبود کی نیت رکھتا ہے، لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ حقیقت میں جو شئے سب سے زیادہ اُس پر عمل کر رہی ہو، وہ خود اپنی شہرت و نام آوری کی نیت ہو۔
پانچواں فرق، جو ہم کسی فعل کی نیت میں کر سکتے ہیں، وہ صوری اور مادی ہونے کا ہو سکتا ہے۔ مادی نیت سے مراد وہ جزئی نتیجہ ہے، جسکو واقعے کی صورت میں لانا مقصود ہوتا ہے؛ اور صوری سے مراد وہ اصول ہے، جو اس واقعہ سے پورا ہوتا ہے۔ دو آدمی کسی حکومت کو تہ و بالا کر دینا چاہتے ہیں۔ مادی نیت دونوں کی ایک ہی ہے، یعنی اس حکومت کی تباہی۔ لیکن یہ ممکن ہے، کہ ایک اسلئے اسکی تباہی کے درپے ہو، کہ وہ اُسکو حد سے زیادہ آزاد خیال کرتا ہے اور دوسرا اسلئے کہ وہ حد سے زیادہ قدامت پرست سمجھتا ہے۔ اس صورت میں دونوں کے افعال ایک ہی ہوں گے، مگر نیتوں میں بعد المشرقین ہے۔
ان تفریقات کو محتوی نہ سمجھنا چاہیئے، بلکہ ان سے صرف قصد یا نیت کی پیچیدگیوں کا واضح کرنا مقصود تھا۔ جس کے بغیر محرک اور نیت کے باہمی تعلق کی تشریح مشکل ہے۔ ماحصل یہ ہے، کہ نیت سے مراد اس لفظ کے وسیع ترین مفہوم میں وہ شئے ہے، جو متعین طور پر ارادے کا مقصود ہوتی ہے، اور اس قسم کی نیتوں کے مختلف اصناف ہو سکتے ہیں۔

۳۔ محرک کے معنی۔ محرک کا لفظ نیت سے کم مبہم نہیں ہے۔ اس سے مراد وہ شئے ہوتی ہے، جو ہمکو حرکت میں لاتی ہے،

یا کسی کام کے کرانے کی علت ہوتی ہے۔ مگر علت کے لفظ میں خود ابہام ہے۔ علت کبھی فاعلی ہوتی ہے، اور کبھی غائی۔ مثلاً آدمی کی حرکت کی علت فاعلی، اسکے خاص خاص اعصاب وعضلات وغیرہ کا فعل ہوتا ہے؛ اور کسی خاص امر کی خواہش، کسی جگہ پہنچنا یا کسی نتیجہ کا پیدا کرنا اس کی علت غائی ہوتا ہے۔ لفظ محرک کے استعمال میں بھی اسی طرح ابہام پایا جاتا ہے[1]۔ یعنی اس سے یا تو وہ چیز سمجھی جاسکتی ہے جو ہمکو کسی کام پر مضطر کردیتی ہے یا وہ جو کسی کام کی طرف راغب کرتی ہے۔

پہلے مفہوم کو ہم یوں ادا کرتے ہیں کہ جذبہ یا احساس نے ایسا کرالیا۔ یعنی فلاں فعل کا محرک غصہ، حسد، خوف، رحم، لذت یا الم کوئی خاص جذبہ تھا۔ بعض مصنفین[2] نے تو یہاں تک دعویٰ کردیا ہے، کہ صرف لذت و الم ہی انسان کے تمام افعال کے آخری محرکات ہیں۔ اس خیال پر ہم آگے چل کر عنقریب بحث کریں گے۔ یہاں صرف اتنا کہنا ہے، کہ اس میں شک نہیں، کہ بعض اوقات، آدمی کے افعال کا محرک جذبہ ہوتا ہے۔ لیکن جس فعل یا کردار پر کوئی اخلاقی حکم لگایا جاتا ہے، اس کا محرک یا باعث تمام تر خالی جذبہ ہی کبھی نہیں ہوتا۔ جب آدمی کی فاعلیت کا موجب تمام تر غصہ یا خوف وغیرہ کا صرف کوئی جذبہ ہو، تو اسکو صحیح معنی میں فاعل ہی نہیں کہا جاسکتا، اسلئے کہ اس کا فاعل ہونا اس سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتا جتنا کہ مثلاً اُس پتھر کو فاعل کہدینا جسکو تم کسی چیز پر پھینکتے ہو۔ بے شک جو آدمی احساس یا جذبہ کی بنا پر کسی کام کو کر بیٹھتا ہے، اس کی سیرت پر بھی ہم حکم لگا سکتے ہیں، اور یہ کہہ سکتے ہیں کہ اسکو ایسا نہ کرنا چاہیئے تھا، لیکن اگر وہ سراپا جذبہ ہی سے مغلوب ہے، تو پھر ہم اخلاقی حکم اس کے فعل پر اس سے زیادہ نہیں لگا سکتے، جتنا کہ کسی پاگل یا بدمست کے افعال پہ لگایا جاسکتا ہے۔ اخلاقی فعل یا کردار کے لئے بالارادہ ہونا شرط ہے؛ اور ارادی فعل کا محرک محض جذبہ نہیں ہوسکتا،

---

[1] میورہڈ کی عناصر اخلاقیات، صفحہ ۵۸ - ۶۰ -

[2] مثلاً بنتھم -

بلکہ اس کا محرک کسی مقصد کے حصول کا خیال ہوتا ہے۔ یہ محرک کا دوسرا اور صحیح مفہوم ہے۔

ان دونو مفہوموں کے فرق کو پوری طرح سمجھنے کے لئے، اُس آدمی کے فعل کی تحلیل کرو، جو کسی ہم جنس کی مصیبت پر رحم کھا کر اسکی اعانت وہمدردی کرتا ہے۔ ظاہر ہے، کہ رحم کا صرف جذبہ پیدا ہو جانا فعل اعانت کا باعث ومحرک ہونے کے لئے کافی نہیں ہے۔ البتہ یہ اس کی علتِ فاعلی کا ایک جز ہو سکتا ہے، یعنی جو شخص زیادہ رحیم المزاج واقع ہوا ہے، وہ بہ نسبت ایک قسی القلب آدمی کے جلد اعانت پر آمادہ ہو جائے گا۔ لیکن نفسِ جذبہ کسی عمل کے لئے کفایت نہیں کر سکتا۔ اس سے زیادہ سے زیادہ یہ ہو سکتا ہے، کہ اس مصیبت کو دیکھکر ہمارے آنسو نکل آئیں، جیسا کہ تھیٹر میں فرضی مصیبت کے نظارے سے آنکھیں پُرنم ہو جاتی ہیں لیکن جب آدمی کسی عمل پر آمادہ ہوتا ہے، تو نفس جذبہ کے علاوہ، کسی نہ کسی مقصد کے حصول کا خیال بھی پیش نظر ہونا لازمی ہے۔ مثلاً ایک شخص کسی کو نہایت ہی دکھ اور تکلیف کی حالت میں دیکھتا ہے، اور سمجھتا ہے، کہ وہ اپنی کسی کوشش سے اس کی حالت کو بہتر بنا دے سکتا ہے۔ تو بس اس بہتر حالت کا پیدا کر دینا، اس کا دلخواہ مقصد بنجاتا ہے، جس کا خیال اُسکو ایک خاص کوشش یا عمل پر آمادہ وراغب کر دیتا ہے۔ اب اگر اس کے ساتھ اُسکو رحم بھی معلوم ہوا، تو اس عمل پر وہ زیادہ آسانی سے اور جلد مستعد ہو جائے گا، لیکن احساسِ رحم بذاتِ خود اس عمل کا باعث یعنی صحیح معنیٰ میں محرک نہیں ہوتا۔ بلکہ اصلی محرک جو موجب عمل ہوتا ہے وہ حصول مقصد کا خیال ہے[1]۔

---

[1] گولڈ اسمتھ نے نظم میں جو حکایت بیان کی ہے، کہ "کتا اپنے نفسانی مقاصد کے حاصل کرنے کے پیچھے پاگل ہو گیا" اور آدمیوں کو کاٹنے لگا"، تو کاٹنے کا محرک پاگل پن نہیں تھا بلکہ انسانی مقاصد کے حصول کا خیال۔ دیکھو ٹکر کی "لائٹ آف نیچر"، باب ۵۔ محرک کا اوپر جو مفہوم بیان کیا گیا ہے، وہی ارسطو کے اس فقرہ سے بھی ظاہر ہوتا ہے، کہ "کسی فعل کا محرک ہمیشہ کوئی نہ کوئی دلخواہ شئے ہوتی ہے"، "ڈی اینا" ۳-۱۰-۲)، بایں ہمہ بعض لوگوں نے لفظ محرک کے اس استعمال پر اعتراض کیا ہے، مثلاً پروفیسر ریچی "انٹرنیشنل جورنل آف اتھکس"، جلد ۴، نمبر ۲ صفحہ ۲۲۶) نے لکھا ہے کہ خواہش جنس ہے اور محرک اس کی ایک نوع، اور مقصد کا خیال اسی نوعِ محرک کی فصل ہے۔ لیکن یہ یقیناً غلط ہے، اسلئے کہ ہر خواہش کسی نہ کسی مقصد کو مستلزم ہوتی ہے۔

باب ۲

۴۔ محرک اور نیت کا باہمی تعلق۔

اوپر کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے، کہ محرک اور نیت کے مابین نہایت قریبی تعلق ہے، کسی فعل کا محرک وہ ہے، جو ہمکو اس کے کرنے پر آمادہ یا راغب کرتا ہے۔ ظاہر ہے، کہ نیت کے وسیع ترین معنی میں یہ جز بھی داخل ہے، لیکن ضروری نہیں، نہ علی العموم ایسا ہوتا ہے، کہ یہی کل نیت ہو یعنی اُسکے تمام اجزا کو محیط ہو[1]۔ جو چیز ہمکو کسی کام کے کرنے پر آمادہ کرتی ہے وہ ہمیشہ کوئی نہ کوئی مقصد ہوتی ہے، جس کے حصول کی ہم اسکے ذریعہ سے امید رکھتے ہیں[2]! لیکن ضمناً، اس مرکزی مقصد کے علاوہ اور بھی بہت سی چیزوں کے حصول یا وقوع کی توقع ہوسکتی ہے (جو دیدہ و دانستہ نیت میں داخل ہوتی ہیں)، لیکن وہ اس فعل کی جانب ترغیب کا کام نہیں دیتیں، بلکہ ممکن ہے، کہ اسلئے اس کے نہ کرنے کی اُن سے ترغیب ہوتی ہے۔ ایک مصلح کے اعمال کی محرک نوع انسان کی اصلاح و ترقی اور اپنی نام آوری دونوں چیزیں کچھ نہ کچھ ہوسکتی ہیں، نیت کے وسیع ترین مفہوم میں یہ دونوں مقاصد نیت کا جز ہیں۔ لیکن ساتھ ہی ہوسکتا ہے، کہ وہ اس امر سے بھی خبردار ہو، کہ ہنگامی طور پر، ان مقاصد کے حصول کے لئے تلوار اٹھانی پڑیگی، اس کے افعال کے قریبی نتائج فتنہ و فساد کی صورت میں ظاہر ہوں گے، اور کیا عجب ہے، کہ اسکو خود اپنی زندگی سے بھی صبر کرنا پڑے۔ اگر وہ صاف طور پر اپنے کام کے اِن نتائج سے آگاہ ہے، تو مشکل ہی سے کہا جاسکتا ہے، کہ یہ چیزیں اُس کی نیت میں داخل نہیں ہیں۔ درآں حالیکہ وہ جانتا ہے، کہ یہ چیزیں اُس اعلیٰ مقصد کے لئے ناگزیر ہیں، جسکو وہ حاصل کرنے کی امید رکھتا ہے۔ لیکن ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں، کہ یہ ناگزیر چیزیں، اُسکے محرک کا جو ایک کار خیر ہے

---

[1] میور ہڈ عناصر اخلاقیات صفحہ ۶۰۔ پروفیسر ڈیوی نے اس کہنے سے کہ ”کسی فعل کے متوقع خیالی نتائج اس فعل کا مقصد ہوتے ہیں، اور اپنی اسی حیثیت سے محرک کا کام دیتے ہیں“ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ محرک ہی کو کل نیت سمجھتا ہے لیکن میں خیال کرتا ہوں کہ یہ غلطی ہے، یا کم از کم لفظ محرک کا نامناسب استعمال ہے۔

[2] بجز اس صورت کے جب ہم کسی احساس یا جذبہ سے مشتعل ہو کر کچھ کر بیٹھتے ہیں۔

باب ۲

ہرگز کوئی جز نہیں ہیں۔ اس سے بھی زیادہ صاف مثال بروٹس[1] کی ہے، جس نے اپنے ملک کو بچانے کے لئے سیزر کے قتل میں مدد دی، اس نے سیزر کے قتل کی نیت یقیناً کی، لیکن یہ قتل اس کے محرک میں داخل نہ تھا۔

غرض کسی کام کا محرک، نیت کے وسیع ترین معنی میں، نیت کا جز تو ہوتا ہے، لیکن یہ لازمی نہیں، کہ ساری نیت کو من کل الوجوہ محیط ہو۔ اوپر دوسرے بند میں جو تفریقات بیان کی گئی ہیں، اُن کو مانکر ہم کہہ سکتے ہیں، کہ محرک عام طور پر نیتِ بعید کے بڑے حصے پر مشتمل ہوتا ہے، لیکن نیتِ قریب اکثر اس سے خارج ہوتی ہے، بلا واسطہ نیت اس میں علی العموم داخل ہوتی ہے، لیکن بواسطۂ نیت کبھی نہیں داخل ہوتی؛ صوری نیت قریباً ہمیشہ اس میں شامل ہوتی ہے، لیکن مادی نیت کا اکثر اس میں بہت کم حصہ ہوتا ہے، باقی ظاہری یا باطنی، شعوری یا غیر شعوری نیت میں سے یہ ہر ایک پر مشتمل ہو سکتی ہے۔

۵۔ کیا محرک ہمیشہ لذت ہی ہوتی ہے؟۔

اب اس سوال پر، جس کا پہلے ذکر آچکا ہے، گفتگو کا موقع آیا ہے، کہ کیا انسان کے ہر فعل کی محرک ہمیشہ لذت ہی ہوتی ہے؟ لیکن پہلے اس امر کو سمجھ لینا چاہیئے، کہ یہ سوال اس بحث سے بالکل ہی جداگانہ شے ہے ما کہ محرک کا خیال ہمیشہ لذت بخش ہوتا ہے یا نہیں۔ اسی فرق کو لوگوں نے یوں بھی تعبیر کیا ہے، کہ کسی خیال سے لذت اٹھانا اور لذت کے خیال کو مقصد بنانا یہ دو مختلف باتیں ہیں۔ یہ غالباً سچ ہے[2]، کہ جس شے کو ہم مقصد بناتے ہیں، اس کا خیال لذت بخش ہوتا ہے۔ اور تکمیلِ مقصد کے تصور سے ہم کو لذت حاصل ہوتی ہے۔ مگر اس سے یہ نہیں نکلتا ہے، کہ لذت کا خیال ہمارا مقصد ہوتا ہے، یا ہمیشہ لذت ہی ہمکو کسی کام کے کرنے پر راغب کرتی ہے پہلی بات کو تو علم النفس کا قریباً ہر عالم قبول کریگا؛ البتہ دوسرا

[1] بشرطیکہ پلوٹارک اور شکسپیر کا بیان بروٹس کے بارے میں صحیح مانا جائے، اسکے مخالف خیال کے لئے فراوڈ کا بیان دیکھو۔

[2] البتہ یہ ٹھیک ہے، جیسا کہ بریڈلی نے نعرہ دیا ہے، کہ لذت کا خیال ہمیشہ لذت بخش ہوتا ہے (دیکھو رسالہ "مائنڈ" نیو سیریز، جلد ۴، نمبر ۱۳)، لیکن اس سے زیر بحث سوال پر کچھ اثر نہیں پڑتا۔

باب ۲

نظریہ اُن لوگوں کا دعویٰ ہے، جنکو لذتیہ کہا جاتا ہے جس کی بنتھم نے اس طرح توضیح کی ہے[1] کہ "انسان کو قدرت نے لذت والم کی حکومت کا تابع پیدا کیا ہے۔ ہمارے تمام خیالات، واحکام اور زندگی کے سارے عزائم کی بنیاد انہی دو چیزوں پر ہے۔ جو شخص ان کی حکومت سے آزاد ہونے کا مدعی ہے کہ وہ جو کچھ کہہ رہا ہے کہ خود نہیں سمجھتا کہ کیا کہہ رہا ہے۔ آدمی کا مقصد ہمیشہ صرف لذت کی طلب اور الم سے اجتناب ہوتا ہے، یہاں تک کہ بڑی سے بڑی لذتوں کا ترک اور سخت سے سخت آلام کا تحمل بھی تہ میں اسی طلب یا اجتناب پر مبنی ہوتا ہے۔ ان ازلی اور اولی احساسات کی تحقیق ہی اخلاقیین اور مقننین کے مطالعہ کا سب سے بڑا موضوع ہونا چاہئے افادیت کا مسلک انسان کے ہر فعل کو انہی دو محرکات کے ماتحت قرار دیتا ہے" یہ اس خیال کی نہایت واضح تعبیر تھی، کہ عمل کے تمام ممکن محرکات صرف لذت والم ہی کے دائرہ میں محدود ہیں، اور یہی وہ واحد غایت ہے جسکا ہم ارادہ کر کے قصد کر سکتے ہیں۔ ذیل میں ہمکو اسی نظریہ پر غور کرنا ہے۔

۲- نفسیاتی لذتیت۔ لذتیت کا حاصل یہ ہے، کہ خواہش کی آخری غایت لذت ہوتی ہے۔ اس مذہب کا امام اعظم جان اسٹورٹ مل[2] ہے۔ جو اپنی کتاب "افادیت" کے چوتھے باب میں، اُسپر اس طرح استدلال کرتا ہے، کہ "اب دیکھنا ہے کہ آیا حقیقۃً ایسا ہی ہے، یعنی انسان جو کچھ بھی چاہتا ہے، وہ محض حصول لذت یا اجتناب الم کی خاطر چاہتا ہے، ظاہر ہے کہ یہ سوال واقعہ وتجربہ کا ہے،

---

[1] "اصول قانون سازی" (Principles of Legislation.)

[2] تقریباً تمام لذتیوں، خصوصاً ایغوئی لذتیوں نے کم وبیش یہی مسلک اختیار کیا ہے (لذتیت کی عام تاریخی بحث کے لئے طلبہ کو لیکی کی "تاریخ اخلاقیات یورپ" کا پہلا باب، اور واٹسن کی کتاب "نظریات لذتیت از ارسطو تا اسپنسر" دیکھنی چاہئے۔ علم النفس لذتیت کا سب سے مکمل وکیل پروفیسر بین ہے جسکے لئے اسکی کتاب "مینٹل اینڈ مارل سائنس" (بک ۴، باب ۴) اور "اموشنس اینڈ دی ول" (جذبات وارادہ، باب ۸) دیکھو لیکن ڈاکٹر بین نے اتنا تسلیم کیا ہے، کہ "عارضی طور پر" لذت والم کے علاوہ دوسری چیزیں بھی مقصد بن سکتی ہیں۔ لذتیت کے عام معنی اور اُسکے خاص خاص اضافہ کیلئے آگے کتاب دوم کا باب ۲ بند ۱ ...

جبکہ تصفیہ اس قسم کے تمام سوالوں کی طرح صرف شہادت سے ہو سکتا ہے۔ جس کے لیئے ہم کو اپنی ذاتی شعور و مشاہدۂ نفس اور دوسروں کے مشاہدہ سے مدد لینی چاہیئے۔ میں سمجھتا ہوں، کہ اگر ان شہادتوں کی طرف خالی الذہن ہو کر رجوع کیا جائے، تو علانیہ نظر آئیگا، کہ کسی شئے کی خواہش اور اس کا لذیذ ہونا، یا کسی شئے سے اجتناب اور اس کا مولم ہونا، دو ایسے واقعات ہیں، جنکو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا، بلکہ یوں کہو، کہ ایک ہی واقعہ کے دو جز ہیں، یا پوری صحت بیانی یہ ہوگی، کہ ایک ہی نفسی واقعہ کے نام رکھنے کے دو مختلف طرز ہیں؛ یعنی کسی چیز کو قابل خواہش سمجھنا (بشرطیکہ اس کی خواہش اپنے نتائج کی خاطر نہ ہو) اور اُس کو پُرلذت خیال کرنا، بعینہ ایک ہی بات ہے؛ اور جبتک کسی چیز کا خیال پُرلذت نہ ہو، اس وقت تک اس کی خواہش پیدا ہونا طبعاتی اور مابعد الطبعاتی دونوں طرح کا استحالہ ہے،، ڈاکٹر سجوک نے اپنی کتاب "مناہج اخلاقیات" (کتاب اول باب ۴) میں اس اقتباس کی خوب تنقید کی ہے۔ لکھا ہے، کہ "مل کا دعوی ہے، کہ کسی چیز کی خواہش کرنا، اور اس کا لذیذ معلوم ہونا صحیح معنی میں، ایک ہی نفسی واقعہ کو موسوم کرنے کے دو طرز ہیں، اگر ایسا ہی ہے، تو پھر یہ سمجھ میں آنا مشکل ہے، کہ اسکے تصفیہ کیلئے ذاتی شعور اور مشاہدۂ نفس کی کیسے احتیاج ہو سکتی ہے۔ اسلیئے کہ اسکا انکار تو تناقض لفظی ہوگا۔ اصل بات یہ ہے، کہ لذت کا لفظ مبہم ہے، جس نے اس سوال کو ہمیشہ الجھائے رکھا ہے۔ جب ہم کہتے ہیں، کہ فلاں آدمی کوئی کام اپنی خوشی یا لذت سے کر رہا ہے، تو ہماری مراد صرف اختیار یا ترجیح کا ظاہر کرنا ہوتا ہے؛ یعنی اسکے ارادہ نے کسی خاص چیز کو متعین طور پر اختیار یا قبول کر لیا ہے۔ لہذا اگر کسی شئے کو لذیذ کہنے کے یہ معنی ہیں کہ وہ ہمارے قبول و اختیار پر اثر ڈالتی ہے، یا ارادہ کی کسی خاص جانب کشش کا موجب ہوتی ہے، تو یہ کوئی بحث و اختلاف کی بات ہی نہیں، اس لئے کہ اس صورت میں یہ کہنا، کہ ہم اُس چیز کی خواہش کرتے ہیں، جو لذیذ ہوتی ہے، یا کسی چیز کی اُسی نسبت سے خواہش کرتے ہیں جس نسبت سے کہ وہ لذیذ ہوتی ہے، محض ایک طرح کا اعادۂ مفہوم یعنی ایک بات کو مختلف لفظوں میں دہرانا ہے"؛ یہ تو ایسا ہی ہوا جیسے کہا جائے کہ ہم کسی چیز کی اتنی ہی خواہش کرتے ہیں، جتنی کہ اس کی خواہش

ہوتی ہے، کیونکہ کسی شئے کے لذیذ ہونے کے معنی یہی ہیں، کہ ہمکو اس کی خواہش ہے، لیکن جیسا کہ ڈاکٹر سجوک نے آگے چلکر کہا ہے، اگر لذت کو ہم اپنے صحیح معنی میں لیں، تو پھر یہ امر بحث طلب ہو جائیگا، کہ ہماری خواہش ہمیشہ لذت ہی سے متعلق ہوتی ہے۔ یعنی اگر لذت سے مراد ہم وہ ملائم و خوشگوار احساس لیں جو کسی طلب یا حاجت کے پورا ہونے سے حاصل ہوتا ہے، تو اس صورت میں یہ ہرگز بدیہی امر نہیں ہے، کہ ہم ہمیشہ اس ملائم احساس ہی کی خواہش کرتے ہیں، بلکہ اس کے خلاف زیادہ بدیہی یہ معلوم ہوتا ہے، کہ ہم جن چیزوں کی خواہش کرتے ہیں، وہ ہمیشہ یہ ملائم احساس ہی نہیں ہوتا ہے۔

۷۔ خواہش کی چیز۔

(۱) استبعادِ لذتیت [1] "مناہج اخلاقیات" کے اسی حصہ میں، جس کا ابھی اوپر ذکر آچکا ہے، ڈاکٹر سجوک نے ثابت کیا ہے، کہ جس چیز کی ہم خواہش کرتے ہیں، وہ اکثر کوئی خارجی چیز ہوتی ہے، نہ کہ وہ لذت جو اس سے حاصل ہوتی ہے، اُس نے دکھلایا ہے، کہ جب ہم نفسِ لذت ہی کے خواہش مند ہوتے ہیں، اس وقت بھی اِس کے حصول کی بہترین صورت یہی ہوتی ہے، کہ طلبِ لذت کے خیال کو بھلا دیا جائے، اگر ہم خود لذت ہی کا خیال کرتے ہیں، تو یہ اکثر غائب ہو جاتی ہے؛ بخلاف اس کے اگر ہم اپنی خواہش کو خارجی مقاصد کی طرف ملتفت رکھیں تو لذت آپ سے آپ حاصل ہو جاتی ہے۔ یہ تمام لذتوں کی نسبت صحیح نہیں ہے، بلکہ زیادہ تر "لذائذ طلب" کے ساتھ مخصوص ہے۔ بقول ڈاکٹر سجوک کے "مثال کے لئے کسی کھیل یعنی عقلی کھیل مثلاً شطرنج، تاش وغیرہ۔ م) کو جس میں جیت کے لئے مقابلہ ہوتا ہو، جیسا کہ اکثر کھیلوں میں ہوتا ہے کوئی معمولی کھیلنے والا، اس قسم کے مقابلہ میں داخل ہونے سے پہلے جیت کی کوئی خواہش نہیں رکھتا، بلکہ اصل یہ ہے، کہ جبتک وہ مصروفِ مقابلہ نہ ہو جائے اسوقت تک اس قسم کی جیت کے خیال سے کوئی تشفی حاصل کرنا، اسکو نہایت مشکل معلوم ہوتا ہے۔ اس مقابلہ سے

[1] اس باب کے خاتمے پر جو تعلیق ہے، اسکو دیکھو۔

پہلے جس چیز کی خواہش رکھتا ہے، وہ جیت نہیں ہوتی، بلکہ وہ لذیذ اشتعال، جو اس جیت کے لئے مقابلہ و معرکہ آرائی سے حاصل ہوتا ہے! البتہ صرف اس لذت کے پورے کمال کے لئے، جیت کی ایک سرسری اور دھندلی سی خواہش ناگزیر ہوتی ہے۔ یہ خواہش جو پہلے سے نہیں موجود ہوتی خود مقابلہ سے کافی حد تک مشتعل و تیز ہو جاتی ہے؛ کامل مسرت کے حاصل کرنے کے لئے ایک خاص حد تک بے لوثی ضروری ہوتی ہے۔ جو شخص شروع سے اخیر تک صرف اپنی ذاتی لذت اندوزی ہی کے خیال پر نظر جمائے رہتا ہے، وہ شکار سے پورا حظ نہیں اٹھا سکتا! یہیں سے لذتیت کا یہ بنیادی استبعاد بے نقاب ہو جاتا ہے، کہ اگر لذت کی ہوس بہت زیادہ مسلط ہو جائے تو وہ خود اپنی ہی دشمن بنجاتی ہے۔ انفعالی حسی لذائذ میں یہ اثر نمایاں طور پر نظر نہیں آتا، بلکہ مشکل ہی سے نظر آتا ہے۔ لیکن فاعلی لطف اندوزیوں کے باب میں یہ قطعی ہے، کہ اُن کو کم از کم پورے کمال کے ساتھ ہم اسوقت تک نہیں حاصل کر سکتے، جبتک ہماری نظر تمامتر انہی پر جمی ہوئی ہے؛ یہی حال علمی و فکری لذتوں کا ہے کہ ان کا پورا لطف وہی لوگ اٹھا سکتے ہیں، جو جستجو و تحقیق کے انہماک میں خود اپنے تئیں کو بھول جاتے ہیں، اور یاس کی لذتوں کا خیال تک نہیں آتا۔ علی ہذا جتنے فنون ہیں، اُن میں خلاقی یا صناعی کی قوت کو عمل میں لانے سے، بڑی لطیف لذت ملتی ہیں! لیکن اس لذت کے حصول کی شرط یہ ہے، کہ آدمی کو اس کا خیال نہ آنے پائے۔ لذتیت کا یہ استبعاد کہ "حصول لذت کے لئے ضروری ہے، کہ انسان طالب لذت نہ ہو" خود مل کو کسی حد تک تسلیم تھا، لیکن اُس کی نظر اسپر نہیں پڑی، کہ یہ اس خیال کے متعارض پڑتا ہے، کہ خواہش کا مرجع ہمیشہ لذت ہوتی ہے، کم از کم عارضی طور پر تو بداہتہً خواہش کا مرجع لذت نہیں بلکہ کوئی خارجی مقصد ہوتا ہے

۸ – (۲) تشفی و آسودگی سے پہلے احتیاج۔

ایک بات اور بھی قابل لحاظ ہے، جسپر بٹلر[1] اور ہٹسن نے خاص طور پر توجہ دلائی تھی، گو بعد کے مصنفین نے

[1] دیکھو سجوک کی "تاریخ اخلاقیات" صفحہ ۱۹۲، اور "ہیوم" کے ایڈیشن مرتبہ گرین جلد ۲ کا مقدمہ صفحہ ۲۶۔ نیز گرین کا "مقدمۂ اخلاقیات" بند ۱۶۱، صفحہ ۱۶۷، اور کیرڈ کی کتاب Critical "Philosophy of Kant" ("کینٹ کا فلسفۂ انتقادی") جلد ۲ صفحہ ۲۲۰۔

باب ۲

اس سے بے اعتنائی برتی، وہ یہ ہے، کہ لذت کے بہت سے اصناف ایسے ہیں، کہ اُن سے پہلے جب تک مختلف چیزوں کی خاص خاص خواہشیں نہ پائی گئی ہوں وہ سرے سے وجود ہی میں نہیں آسکتے۔ مثلاً جذباتِ خیرخواہی کی لذتوں کو لو۔ کہ جبتک آدمی پہلے خیرخواہ یعنی دوسروں کی بھلائی کا خواہشمند نہ ہوسے، اُس وقت تک ان لذتوں سے آشنا نہیں ہو سکتا۔ لہذا اس قسم کی صورتوں میں لذت کا نفسِ وجود ہی اُسپر موقوف ہے، کہ پہلے خواہش کا مرجع لذت کے علاوہ کوئی دوسری شے ہو۔ بلکہ سچ یہ ہے کہ تمام لذتوں کا یہی حال ہے۔ ہر لذت کسی نہ کسی خاص احتیاج ہی کی تشفی و آسودگی سے حاصل ہوتی ہے، اور احتیاج کا تشفی سے مقدم ہونا لازمی ہے۔ قبل اس کے کہ ہمارے دل میں اُس لذت کی خواہش پیدا ہو، جو کھانا کھانے سے حاصل ہوتی ہے، پہلے خود کھانے کی خواہش پیدا ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ کچھ ایسی خواہشیں بھی ہیں، جن کو خواہشِ لذت نہیں کہا جا سکتا۔

۹۔ (۳) لذات اور لذت

ساتھ ہی یہ بھی ماننا پڑتا ہے، کہ مِل نے جو کچھ کہا ہے، وہ بظاہر درست معلوم ہوتا ہے جسکی توجیہ ضروری ہے۔ دراصل اس دھوکہ کی وجہ "لذت" کے لفظ کا ابہام[1] ہے۔ اس لفظ سے کبھی تو وہ ملائم احساس سمجھا جاتا ہے، جو تشفی یا آسودگی سے حاصل ہوتا ہے، اور کبھی خود وہ شئے جو اس تشفی کا موجب ہوتی ہے۔ کہا جاتا ہے، کہ گانا سننا ایک لذت ہے: لیکن ظاہر ہے، کہ نفسِ گانا سننا اور احساسِ تشفی ایک چیز نہیں؛ بلکہ گانا سننا ایک ایسی چیز ہے، جس سے تشفی حاصل ہوتی ہے۔ ایک عام قاعدہ یہ بیان کیا جا سکتا ہے، کہ جب ہم "لذات" جمع کی صورت میں بولتے ہیں، تو اس سے مراد تشفی بخش چیزیں ہوتی ہیں؛ اور جب واحد یعنی "لذت" کا لفظ استعمال کرتے ہیں، تو خود وہ احساسِ تشفی مقصود ہوتا ہے، جو ان چیزوں سے حاصل[2] ہوتا ہے۔

[1] یہ دوسرا ابہام ہے۔ اس سے پہلے ایک اور ابہام کا ذکر آچکا ہے، ڈاکٹر سجوک کے حوالہ سے۔

[2] دیکھو ڈاکٹر وارڈ کا مضمون "سائکالوجی" پر "انسائکلوپیڈیا برٹانیکا" کے نویں اڈیشن میں۔

لیکن عام استعمال میں لوگ ہمیشہ اس فرق کا لحاظ نہیں رکھتے۔

غالباً لذت کی بہ نسبت الم میں یہ فرق زیادہ ملحوظ و نمایاں ہے۔ الم سے مراد علی العموم سلبِ لذت یعنی ناملائم احساس یا احساسِ عدمِ تشفی ہوتا ہے، لیکن جب ہم "آلارم" کا لفظ بولتے ہیں، تو عام طور پر وہ چیزیں مراد ہوتی ہیں، جن سے ناملائم احساس پیدا ہوتا ہے؛ اور ان چیزوں میں بھی بالتخصیص عضوی احساسات مراد ہوتے ہیں۔ مثلاً دانت کے درد کا الم ہے، کہ یہ محض ناملائمت یا عدم تشفی کا احساس نہیں ہوتا، بلکہ بجائے خود ایک خاص قسم کا مستقل حس یا ایک ایسی چیز ہے، جس سے ناملائم احساس پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح جلنے کا حس اسی قسم کی دوسری چیز ہے، چوٹ کا حس تیسری اور غلط کاری کا حس چوتھی چیز ہے۔ ان تمام چیزوں سے ناملائم احساس پیدا ہوتا ہے؛ لیکن جو شئے اس ناملائم احساس کا موجب ہوتی ہے، وہ ان سب صورتوں میں نفسِ ناملائم احساس سے علانیہ جدا ہوتی ہے۔[1]

لہٰذا جب یہ کہا جاتا ہے، کہ ہم جو کچھ چاہتے ہیں، وہ ہمیشہ لذت ہی ہوتی ہے، تو اس سے یہی مراد معلوم ہوتی ہے، کہ ہم جو کچھ چاہتے ہیں، وہ ہمیشہ کوئی نہ کوئی ایسی شئے ہوتی ہے جسکے حاصل ہو جانے پر ایک ملائم یا خوشگوار احساس پیدا ہوتا ہے۔ لیکن یہ اس قدر بدیہی بات ہے، کہ تقریباً ایک ہی معنی کو گھوم گھماکر متعدد لفظوں میں ادا کرنا ہے۔ اس لئے کہ یہ بیّن بات ہے، کہ جس چیز کی بھی ہم خواہش رکھتے ہوں، اس کا حصول کم از کم عارضی تشفی کا تو ضرور ہی موجب ہوگا؛ جس کا لازمہ احساسِ تشفی یعنی لذت ہے۔ لہٰذا اس بنا پر جس چیز کی بھی ہم خواہش کرتے ہیں، اسکو لذت یعنی ایک ایسی شئے کہا جاسکتا ہے، جس کا حصول موجبِ لذت ہوتا ہے۔ مثلاً جو شخص کسی سیاسی گروہ کو تباہ کردینا چاہتا ہے، وہ اس کے تباہ ہو جانے سے یقیناً خوش و

[1] کلپ اور ٹشنر ذاوٹ لائن آف سائکالوجی، اس حیثیت سے خاص طور پر علمائے علم النفس میں ممتاز ہیں، کہ اُنہوں نے الم اور بے لذتی میں نہایت احتیاط سے تفریق کی ہے۔ عضوی الم یا تکلیف اُسی طرح کا ایک بالکل ممتاز و مستقل حس ہے، جس طرح خوشبو یا خوش مزگی کا حس ہے۔ گو لذت و الم کے احساس یا جذبہ کو ان تجربات سے واقعاً جدا کرنا ناممکن ہے، لیکن پھر بھی دونوں میں امتیاز صاف طور پر کیا جاسکتا ہے۔ دیکھو آگے صفحہ ۲۳۸ و ۲۳۹

لذت یاب ہوگا اور ہم کہہ سکتے ہیں، کہ یہ تباہی اُس شخص کے لئے ایک لذت ہے "غیر متوقع لذت" یا اس کے مماثل فقروں کو ہم اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ کسی سیاسی جماعت کی تباہی بجائے خود کوئی ملائم احساس نہیں ہے؛ بلکہ یہ ملائم احساس اس سے پیدا ہوتا ہے۔ لہذا اللذ ائذ یعنی لذت بخش چیزوں کی خواہش ہونا اس کی دلیل نہیں، کہ ہم نفسِ لذت کی خواہش رکھتے ہیں۔

یہ بحث مِل کی ایک عبارت سے جو اُسکی کتاب "اِفادیت" (باب ۵) سے ماخوذ ہے، اُمید ہے، کہ زیادہ صاف ہو جائیگی۔ وہ پوچھتا ہے، کہ "روپیہ پیسے کی محبت کے بارے میں ہم کیا کہینگے؟ نفسِ روپیہ میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے، جو چمکیلے سنگریزوں کے ڈھیر سے زیادہ قابلِ خواہش ہو۔ اس کی قیمت، جو کچھ ہے، وہ فقط اُن چیزوں کی خواہش کی بنا پر ہے جو اس سے خریدی جا سکتی ہیں؛ اور جن کے پورا کرنے کا یہ وسیلہ ہوتا ہے، نہ کہ خود اس کی خواہش کی بدولت۔ تاہم روپیہ کی محبت نہ صرف انسانی زندگی کے قوی ترین محرکات میں داخل ہے، بلکہ اکثر حالتوں میں روپیہ بذاتِ خود مرجع خواہش بنجاتا ہے؛ اس کے مالک بنے رہنے کی خواہش اکثر اس کے خرچ کرنے سے زیادہ بڑھی ہوئی ہوتی ہے، اور روز بروز بڑھتی جاتی ہے، یہاں تک اس کے مقابلے میں خود وہ خواہشیں، جن کا یہ آلہ تھا دبتی جاتی ہیں۔ لہذا اس حالت میں بجا طور پر کہا جا سکتا ہے، کہ روپیہ کی خواہش کسی اور مقصد کے لئے نہیں ہے، بلکہ یہ خود جُزوِ مقصد بن گیا ہے۔ مسرت کا وسیلہ ہونے کی جگہ، آدمی کی مسرت کا ایک خاص عنصر ہو گیا ہے۔ یہی حال انسانی زندگی کی اور بھی بہت سی چیزوں کا ہے، مثلاً قوت و شہرت وغیرہ قوت اور شہرت دونوں کی سب سے بڑی کشش یہ تھی کہ ان سے ہمکو اپنی دوسری خواہشوں کے حاصل کرنے میں بیحد مدد ملتی ہے؛ اور یہ محض ائتلافِ تصورات کا طفیل ہے، جو خود انکی خواہش کو براہ راست اتنا قوی کر دیتی ہے کہ بعض لوگوں میں تو اُن کی خاطر اور تمام اصلی خواہشیں بالکل پیچھے پڑ جاتی ہیں۔ اس قسم کی صورت میں وسائل دراصل مقصد کا جز بنجاتے ہیں، اور ایسا اہم جز، کہ جن چیزوں کے یہ وسائل ہوتے ہیں، اُن میں سے کوئی چیز بھی اس جز کی برابری نہیں کر سکتی۔ جو شئے پہلے اس بنا پر مطلوب تھی، کہ

حصول مسرت کا ایک آلہ ہے، وہ خود اب اپنے لئے مطلوب ہو جاتی ہے۔ جب بجائے خود یہ مطلوب ہوگئی، تو پھر اس کی خواہش وسیلۂ مسرت کی حیثیت سے نہیں، بلکہ جزو مسرت کی حیثیت سے ہوتی ہے ...... اب اس کی خواہش، نفس مسرت کی خواہش سے اس سے زیادہ مختلف نہیں رہجاتی، جتنی کہ موسیقی کی محبت یا تندرستی کی خواہش ہوتی ہے۔ یہ خود داخل مسرت ہیں۔ جن عناصر سے خواہش، مسرت کی تعمیر ہوتی ہے، انہی میں یہ بھی شامل ہیں۔ مسرت کوئی مجرد تصور نہیں ہے، بلکہ ایک مجموعہ ہے جس کے بعض اجزا یہ بھی ہیں" مطلب صاف ہے۔ روپیہ، قوت، شہرت، موسیقی اور تندرستی ملائم احساس کے اجزا نہیں ہیں۔ مِل کا مدعا یہ ہے، کہ یہ چیزیں اسی صنف کی اشیا میں داخل ہیں، جن سے ملائم احساس پیدا ہوتا ہے۔ لہذا ہم اس قسم کی چیزوں کی جو خواہش کرتے ہیں، اس سے صرف اتنا ثابت ہو سکتا ہے کہ ہم لذائذ ڈھونڈ ھتے ہیں، نہ یہ کہ ہم لذت کے متلاشی ہیں۔ اس لئے یہ کہنا کہ ہم لذائذ ڈھونڈتے ہیں، محض لفظوں کا پھیر ہے، کیونکہ اس کے معنی صرف یہ ہو سکتے ہیں، کہ ہم وہ ڈھونڈتے ہیں جو ڈھونڈتے ہیں۔

۱۰۔ کیا عقل محرک کا کام دے سکتی ہے۔

جو لوگ اس کے نہیں بھی قائل ہیں، کہ محرک صرف لذت والم ہے، وہ بھی کبھی کبھی اس طرف مائل نظر آتے ہیں، کہ کم از کم اتنا قطعی ہے، کہ عقل محرکِ افعال ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ اس خیال کو سب سے زیادہ صفائی کے ساتھ ہیوم نے ظاہر کیا ہے، کہ "عقل محض جذبات کی غلام ہے، اور رہیگی، ان کی حلقہ بگوشی اور فرماں برداری کے سوا یہ کوئی اور کام قطعاً نہیں انجام[1] دے سکتی۔" جذبہ کا لفظ جس معنی میں یہاں استعمال کیا گیا ہے، وہ تقریباً تہیج[2] کے مرادف ہے، اور منشا یہ ہے، کہ جتنے افعال ہیں، وہ سب کے سب خاص خاص تہیجات پر موقوف ہوتے ہیں، عقل زیادہ سے زیادہ صرف اتنا کر سکتی ہے، کہ ان کے پورا کرنے کے وسائل و اسباب بتلا دے۔ اس دعوے کا ماحصل یہ ہے، کہ عقل بجائے خود کسی نئے مستقل محرک کا کام نہیں دے سکتی، بلکہ صرف یہ بتا سکتی ہے،

[1] "فطرت انسانی" Treatise of Human Nature. بک ۲ حصہ ۲ بند ۳ نیز "مقالۂ جذبات" (Dissertation on the Passions) بند ۵

کہ کسی محرک کے پورا کرنے کی بہتر سے بہتر کیا صورت ہے۔ اس خیال کی بنیاد حقیقتِ خواہش کی اُسی غلط فہمی پر معلوم ہوتی ہے، جس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ اس میں فرض یہ کر لیا گیا ہے، کہ ہمارا ذہنی شعور مختلف خواہشوں سے بنا ہے، جو ایک دوسرے سے بالکل مستقل و جداگانہ وجود رکھتی ہیں، اور جن میں عقل ایک الگ قوت کی حیثیت سے کام کرتی ہے۔ لیکن اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ ہماری تمام خواہشیں کسی ایک ہی خاص عالم کی مختلف اجزا ہوتی ہیں، جیسے ملکر یہ عالم بنتا ہے، تو پھر ان کو ایک دوسرے سے جدا و مستقل نہیں قرار دیا جا سکتا۔ لہٰذا اصل مسئلہ اُس "کل" کی حقیقت کے سمجھنے کا ہے جس کے اندر محدود رہکر خاص خاص خواہشیں نمودار ہوتی ہیں۔ اگر وہ کل یا مجموعہ کوئی عقلی نظام ہے، تو جو خواہشیں اس میں ظہور کرینگی، وہ یقیناً اُن خواہشوں سے بالکل مختلف ہوں گی، جو کسی ایسی ذات میں پائی جا سکتی ہیں، جس میں ابتک عقل اپنے نمو کو نہیں پہنچی ہے۔ لہٰذا اس معنیٰ کی رو سے عقل نہ صرف ہماری خواہشات، جذبات یا تہیجات کی رہنما کہی جا سکتی ہے، بلکہ اُن کی متعین، نوعیت، و حقیقت کی تعمیر اسی عقل ہی سے ہوتی ہے۔ یعنی عقل ہی ہمارے سامنے اُن مقاصد یا محرکات کو پیش کر سکتی ہے، جو غیر ذی عقل ہستی کے لیے سرے سے ناممکن الوجود ہیں۔ غرض اس مفہوم کے لحاظ سے عقل ہمارے لئے محرکِ افعال کا کام دے سکتی ہے۔

۱۱۔ کیا محرک تنہا عقل ہی ہے؟

اس کے خلاف دوسری طرف لوگوں نے، جو غلطی کی ہے، اُس سے بھی خبردار رہنا چاہیئے، گو اس میں شک نہیں کہ آج کل کے زمانے میں، اس طرح کی غلطی میں مبتلا ہونے کا بہت کم خطرہ ہے۔ جس طرح یہ صحیح نہیں، کہ عقل سرے سے محرک نہیں ہو سکتی، اُسی طرح یہ بھی نہ فرض کرنا چاہیئے کہ تمام محرکات صرف عقلی ہی ہوتی ہیں، یعنی انسانی افعال ہمیشہ ایسے ہوتے ہیں کہ گویا انسان بشریت سے پاک ہے، تمام تر عقل کی روشنی میں چلتا ہے، اور جذبات وغیرہ سے قطعاً معریٰ ہے۔ اِس خیال کو سقراط کے نظریہ سے اچھی طرح سمجھا جا سکتا ہے۔ سقراط کا دعویٰ تھا کہ "نیکی علم ہے"، جس سے اس کی مراد یہ تھی، کہ اگر اخلاقی غرض و غایت کی حقیقت کو ہم پوری طرح جان لیں، تو ہم اُس کی طلب پر

مجبور ہو جائیں گے۔ اس کے سچ ہونے میں شبہ نہیں، کہ خواہشوں کے ایک ایسے عالم میں جو سراپا عقلی ہو سب سے بڑی خیر ہی سب سے بڑی ترغیب ہوگی لیکن اگر یہ ممکن ہے کہ ایک آدمی برترین خیر کی حقیقت سے آگاہ ہو اور پھر بھی تمام تر عقلی عالم کا پابند نہ ہو، تو یہ بھی ممکن ہوگا کہ خیر کو خیر جان کر بھی آدمی اس پر عامل نہ ہو۔ غرض یہ ایک بدیہی بات ہے کہ خیر کے اچھے خاصے واضح علم کے باوجود بھی ممکن ہے، کہ آدمی اُس پر عمل نہ کرے۔

۱۲۔ محرکات کی تعمیر کیونکر ہوتی ہے۔

لہٰذا نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ محرکات کی تعمیر نہ محض لذت والم سے ہوتی ہے نہ خالی جذبات تہیجات یا خواہشات، اور نہ صرف عقل سے، بلکہ وہ تمام تر اُس عالم کے تابع ہوتے ہیں جسکی ماتحتی میں اُن کا ظہور ہوتا ہے۔ یا یوں کہو، کہ محرک ایک ایسے مقصد سے عبارت ہے، جو اس عالمِ خواہش کے موافق یا مطابق ہو، جس کے اندر وہ پایا گیا ہے۔ کسی ایک ہی مقررہ وقت کے اندر ہمارے ذہن کے روبرو مختلف ممکن مقاصد آسکتے ہیں، ہماری زندگی کی خاص دنیا میں، ایسے مختلف تغیرات کئے جا سکتے ہیں، کہ وہ ہمارے نظامِ شعور کے زیادہ مناسب و مطابق بنجائے۔ اب اگر ان میں سے کوئی ایسا تغیر ہمارے سامنے آتا ہے، جو خود ہمارے عمل سے واقع ہوسکتا ہے، تو یہ ہمارے عمل کے لئے ایک ممکن محرک بنجاتا ہے۔ رہی یہ بات کہ واقعتاً ہم اس سے آمادۂ عمل ہو جائیں، تو یہ اس پر موقوف ہے، کہ جو ممکن محرک ہمارے سامنے آیا ہے، وہ دوسرے محرکات کے ساتھ جو عین اسی وقت پیش نظر ہیں، ربط و تناسب رکھتا ہے یا نہیں اس لئے کہ آخری طور پر جو راہ عمل ہم اختیار کریں گے، وہ وہی ہوگی، جو ہمارے عام نظام شعور کے ساتھ سب سے زیادہ کامل ربط و تطابق رکھتی ہے۔ اس راہ عمل کا عقلی ہونا یا نہونا، اس پر موقوف ہے، کہ جس عالم میں ہم زندگی بسر کرتے ہیں وہ عقلی ہے یا نہیں[ل]۔

[ل] اس بحث کے لئے سجوک کا مضمون "خلافِ عقل عمل" (Unreasonable Action) دیکھنا مفید ہوگا، جو رسالہ "مائنڈ" کے سلسلۂ جدید نمبر ۲ میں نکلا ہے۔ نیز پروفیسر اسٹاوٹ کی "انالٹک سائکالوجی" (تحلیلی علم النفس)، کی جلد دوم صفحہ ۲۶۰۔ اور ڈبسنکٹ کی "سائکالوجی آف مارل سلف"، کا نواں لکچر بھی دیکھنا چاہئے۔

یہاں اب سیرت و کردار کے باہمی تعلق کی بحث پیدا ہوتی ہے۔ اور چونکہ یہ سوال نہایت اہم ہے، لہٰذا اس کے لئے ایک الگ مستقل باب قائم کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

تعلیق

لذت اور خواہش

اس باب میں ہم نے یہ مان لیا ہے، کہ خواہش کی تشفی موجب لذت ہوتی ہے، اور عدم تشفی (خواہ وہ خواہش کی ہو یا اشتہا کی) موجب الم ہوتی ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ یہ مسئلہ کافی متنازع فیہ ہے، اور ہم نے جو خیال اختیار کیا ہے، اُس کو مسلّم عام نہ سمجھ لینا چاہئے خصوصیت کے ساتھ جس امر میں زیادہ اختلاف ہے، وہ "لذائذ طلب" ہیں۔ بعض مصنفین خصوصاً پروفیسر سجوک کا یہ دعویٰ ہے، کہ اس قسم کی لذتوں کی موجودگی سے، جنکو ہم لذائذ طلب کہتے ہیں، ماننا پڑتا ہے، کہ بارہا غیر تشفی یافتہ خواہش و اشتہا باعث الم ہونے کی جگہ، موجب لذت ہوتی ہے۔ لہٰذا ایک تعلیق کے ضمن میں مختصراً اس کی توضیح مناسب معلوم ہوتی ہے۔ پروفیسر سجوک نے اپنے خیال کو "میتھڈس آف ایتھکس"، (بک ۱، باب ۴، بند ۲ صفحہ ۴۸) میں اسطرح بیان کیا ہے کہ ۔ "جب کوئی خواہش ایسے افعال کا باعث ہوتی ہے، جن سے اس کا مدعا حاصل ہو سکتا ہے، تو گو اصل حصول ابھی دور ہوتا ہے، لیکن پھر بھی یہ خواہش بجائے خود یا تو کم و بیش ایک لذت بخش شعور ہوتی ہے، یا لذت والم دونو کی کیفیت سے خالی ہوتی ہے۔ غرض یہ ہے کہ حصول خواہش کے لئے سرگرمیٔ عمل کا جو شعور ہوتا ہے، وہ خود نہایت ہی لذیذ ہوتا ہے اور اصل یہ ہے، کہ اس قسم کی لذتیں جنکو ہم علی العموم "لذائذ طلب" کہتے ہیں، زندگی کی مسرتوں کا ایک بڑا جزو ہیں بلکہ یہ کہنا، تقریباً ایک بدیہی و پیش پا افتادہ بات کو دہرانا ہوگا کہ طلب کی لذتیں حصول کی لذتوں سے زیادہ اہم ہوتی ہیں: اور بہتیری صورتوں میں، تو حصول نہیں بلکہ طلب ہی کی لذت باعث طلب ہوتی ہے"[1]؟ میرے خیال میں "طلب" اور "حصول" میں یہ تفریق و تضاد، ایک بنیادی غلطی پر مبنی ہے، جس کا ازالہ ضروری ہے۔

---

[1] ڈاکٹر سجوک کے خیال کی مزید توضیح کیلئے "رسالہ مائنڈ"، جلد اوّل نمبر ۱ (جنوری ۱۸۹۲ء) صفحات ۹۴-۱۰۱ دیکھنا چاہئے۔

جہاں تک میں سمجھتا ہوں، ایسی کوئی لذت نہیں پائی جاتی، جسکو حصول کے مقابل میں طلب کی لذت کہا جائے۔ بلکہ میرے نزدیک خود حصول کی دو قسمیں ہیں جن میں سے ایک کو تدریجی کہا جاتا سکتا ہے۔ اور دوسری کو فوری۔ اور "لذت طلب" دراصل تدریجی حصول کی لذت کا نام ہے۔ مثلاً یہ مقولہ، کہ "اگر حقیقت میرے ہات آبھی جاتی، تو اس کی لذت طلب کے لئے میں پھر اسکو گم کر دیتا"، اس سے مراد تدریجی حصول ہی کی لذت ہے..... یہی نوعیت اُن لذتوں کی بھی ہے جنکا نام پروفیسر سجوک نے "لذائذ طلب" رکھا ہے۔ مثلاً اُسنے عقلی کھیل (شطرنج وغیرہ۔ م) کی مثال دی ہے کہ "کوئی معمولی کھیلنے والا اس قسم کے مقابلہ میں داخل ہونے سے پہلے، جیت کی کوئی خواہش نہیں رکھتا، بلکہ اصل یہ ہے کہ جبتک وہ مصروف مقابلہ نہ ہو جائے اُس وقت تک اس قسم کی جیت کے خیال سے کوئی تشفی حاصل کرنا، اس کو نہایت مشکل معلوم ہوتا ہے۔ اس مقابلہ سے پہلے جس چیز کی خواہش رکھتا ہے، وہ جیت نہیں ہوتی، بلکہ وہ لذیذ اشتعال جو اس جیت کے لئے مقابلہ و معرکہ آرائی سے حاصل ہوتا، البتہ صرف اس لذت کے پورے کمال کے لئے، جیت کی ایک سرسری اور دھندلی سی خواہش ناگزیر ہوتی ہے یہ خواہش جو پہلے سے نہیں موجود ہوتی؛ خود مقابلہ سے کافی حد تک مشتعل و تیز ہو جاتی ہے۔ اور جس نسبت سے یہ اشتعال بڑھتا ہے، اسی نسبت سے مقابلہ زیادہ لذت بخش ہوتا جاتا ہے، اور جیت جس کا ابتداً کوئی خاص خیال نہ تھا، اب خاص طور پر احساس مسرت کو تیز کر دیتی ہے" اس سارے بیان سے اتفاق ہے، صرف ایک استثنا کرنا چاہتا ہوں، اور وہ یہ ہے کہ جس نسبت سے جیت کی خواہش مشتعل ہوتی جاتی ہے، اسی نسبت سے مقابلہ زیادہ لذت بخش ہوتا جاتا ہے، میرے نزدیک کھیل، جیتنے کی خواہش کی دو قسمیں ہوتی ہیں، ایک تو مجرد جیت کے نتیجہ کی خواہش، کہ وہ جس قدر فوری طور پر ممکن ہو حاصل ہو جائے۔ دوسرے یہ کہ جب یہ ایک مستمر کوشش و عمل کے کمال یا آخری نتیجہ کے طور پر حاصل ہو۔ اور میرے نزدیک پہلی قسم کی خواہش جس نسبت سے تیز ہوتی ہے، اسی نسبت سے نفس کھیل کی لذت بڑھنے کی بجائے الٹے گھٹ جاتی ہے۔ یہ معمولی تجربہ کی بات ہے، کہ جوارِی جس کی نظر صرف کھیل کے نتیجہ پر رہتی ہے، اس کو خود کھیل میں اصلی لطف نہیں ملتا۔ کھیل سے حقیقی طور پر وہی شخص لطف اُٹھاتا ہے، جو جیت کی خواہش محض

تدریجی مراتب کے نتیجہ یا کمال کی حیثیت سے رکھتا ہے، یہی دوسری صورتوں پر کبھی صادق آتا ہے۔ مثلاً ایک پہاڑی آدمی جو محض چوٹی پر پہنچنا چاہتا ہے، اس کو نفس چڑھنے کے عمل میں کوئی لطف نہیں آتا بلکہ اذیت ہی ہوتی ہے، اور اگر اسکو کوئی غبارہ یا چرخ کے ذریعہ سے اوپر پہنچادے، تو اسی کو ترجیح دیگا۔ باقی جس شخص کو خود چڑھائی میں لطف آتا ہے، وہ وہی ہوتا ہے، جو چوٹی پر صرف اسی حیثیت سے پہنچنا چاہتا ہے کہ وہ چڑھائی کا آخری نقطہ یا کمالِ عروج ہوگا۔ اسی طرح جس آدمی کو کسی قصہ کے خالی نتیجہ سے دلچسپی یا سروکار ہوتا ہے، اس کو اُس ناول میں زیادہ لطف نہیں آتا جس میں یہ بیان کیا گیا ہے۔ باقی جو شخص نفس قصہ سے لطف اٹھاتا ہے، وہ نتیجہ کی پروا صرف اس بنا پر کرتا ہے، کہ وہ اس قصہ کا نتیجہ ہے۔ لہذا جو شخص کسی مقصد کو اس کے عمل حصول کے ساتھ ساتھ چاہتا ہے، اُس کی نسبت میرے خیال میں یہ کہنا درست نہیں ہے، کہ اُسکی لذتِ طلب، لذتِ حصول سے کوئی جداگانہ شئے ہے۔ بلکہ اس کی طلب تدریجی حصول ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں طلب، حصول سے جدا ہوتی ہی نہیں۔ مثلاً قصہ میں قابل حصول مقصد یہی ہوتا ہے کہ شروع سے آخر تک آدمی اُسکو پڑھ جائے۔ اس پڑھنے کے عمل میں، خواہش کو ایک مستمر تشفی حاصل ہوتی رہتی ہے، اور یہ خیال کرنا صحیح نہ ہوگا، کہ خاتمہ کے پہنچنے تک خواہش اپنی تشفی کے لئے محض انتظار میں رہتی ہے۔

یہی صورت بھوک وغیرہ کی بھی ہے بھوک کی محض اشتہا کو خواہش کہنا درست نہیں معلوم ہوتا بھوک اور خواہشِ غذا، میرے نزدیک دو جداگانہ چیزیں ہیں۔ اس فرق کیطرف ذہن نہ جانا ہی اس کی بڑی وجہ ہوئی ہے کہ پروفیسر سجوک نے بھوک کو "استبعادِ لذتیت[1]" کے عام اصول کا ایک استثنا قرار دیا[2]۔ حالانکہ جہاں تک میں سمجھتا ہوں، اس استثنا کا سبب صرف یہ ہے، کہ بھوک سرے سے خواہش ہی نہیں لیکن یہ ایک ضمنی بحث ہے، جس کی تفصیل یہاں مقصود نہیں۔ یہاں فقط اتنا جان لینا چاہیئے، کہ بھوک کی کھرچن یا غراش گو صحیح معنیٰ میں خواہش نہیں ہوتی تاہم

---

[1] دیکھو اوپر کے باب میں ساتواں بند۔

[2] چنانچہ اپنی کتاب "میتھڈس آف ایتھکس" میں لکھا ہے کہ "یہ بات (یعنی لذت کی جستجو لذت کو غائب کر دیتی ہے) حسّی لذات میں نہیں نظر آتی، یا بہت ہی کم نظر آتی ہے"۔

اس لحاظ سے بعض خاص خواہشوں کے مشابہ معلوم ہوتی ہے، کہ تدریجی تشفی کے قابل ہوتی ہے (اور یہی وجہ ہے، کہ یہ اکثر لذت بخش محسوس ہوتی ہے - یعنی چونکہ یہ اپنے مطلوب کو تدریج واستمرار کے ساتھ حاصل کرتی ہے، اسی لئے باعثِ لذت ہوتی ہے۔ معمولی حالات میں، بھوک کی تشفی کے مراتب، جہاں تک میں سمجھتا ہوں، کھانا کھانے سے پہلے ہی شروع ہو جاتے ہیں۔ ہات دھونا، اس تشفی کا آغاز ہوتا ہے؛ اور شکاری جانوروں کو میرے خیال میں، شکار کی نفسِ طلب[1] ہی سے ایک قسم کی تشفی ملنا شروع ہو جاتی ہے۔ غرض یہ ہے، کہ بھوک کی تشفی فوری نہیں بلکہ ایک تدریجی نوعیت کا عمل ہوتی ہے۔ لہذا اگر یہ صحیح ہے، تو صرف اتنی بات کی بنا پر، کہ معمولی حالات میں، بھوک موجب الم ہونے کی بجائے باعث لذت ہوتی ہے (جیسا کہ مجکو اپنی جگہ پر یقین ہے)، اس کا ثبوت نہیں ہو سکتی، کہ بھوک کی محض گھڑ حن بالذات اور بجائے خود غیر تشفی یافتہ ہونے کی صورت میں لذت بخش ہوتی ہے، یا موجب الم نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ معمولی حالات میں در اصل یہ غیر تشفی یافتہ ہوتی ہی نہیں، بلکہ تدریجاً اسکو اپنا مطلوب حاصل ہوتا جاتا ہے[2]

ایک اور بات بھی اسی ضمن میں یاد رکھنے والی ہے، جو اس بحث سے نہایت قریب کا تعلق رکھتی ہے، اور پروفیسر سجوک سے نظر انداز ہو گئی ہے۔ وہ یہ ہے کہ ہماری اشتہا اور خواہشیں، ایک قابل لحاظ حد تک، خیالی تشفی کی بھی صلاحیت رکھتی ہیں۔ اگر یہ صحیح ہے، کہ "بزدلوں کو مرنے سے پہلے ہی بیسیوں مرتبہ موت آجاتی ہے اور بہادر آدمی کو موت کا مزہ صرف ایک ہی مرتبہ چکھنا پڑتا ہے"، تو یہ بھی کہا جا سکتا ہے، کہ خیالی آدمی، واقعی تشفی سے پہلے ہی بارہا اپنی خواہشوں کی تشفی عالم خیال میں کر لیتے ہیں، اور جن کا تخیل قوی نہیں ہوتا، اُن کو صرف ایک ہی یعنی واقعی تشفی حاصل ہوتی ہے۔ قوی التخیل کھلاڑی، اگر ایک دفعہ ہارتا ہے تو بیسیوں دفعہ عالم خیال میں جیت چکا ہوتا ہے؛ اور خیالی فتوحات، عالم خیال کے وقت اپنی اپنی جگہ پر اُتنی تشفی بخش ہو سکتی ہیں۔ جتنی واقعی

---

[1] "لذت طلب" کا اگر کوئی حقیقی وجود ہے، تو وہ میرے نزدیک صرف اسی معنی میں ہے۔
[2] دیکھو اسپنسر کی کتاب "ڈیٹا آف اتھکس" (مبادیِ اخلاقیات)

ہوتیں۔ لذائذ طلب کی تعمیر ایک بڑی حد تک، انہی ذہنی یا خیالی فتوحات سے ہوتی ہے؛ لہٰذا اس سے قطع نظر کر کے بھی، کہ واقعتاً تدریجی یا استمراری تشفی حاصل ہوتی ہے یا نہیں (جو ممکن ہے کہ ہر جگہ صادق نہ آسکے) خود یہ خیالی تشفی اس خیال کی تغلیط کے لئے کافی ہے، کہ مذکورۂ بالا صورتیں غیر تشفی یافتہ خواہشوں کی فہرست میں داخل ہیں۔

اس تعلیق کے ضمن میں، میری غرض صرف اُس خیال کو ذرا واضح کر دینا تھا جو مجکو صحیح معلوم ہوتا ہے اور جس کو میں نے اصل کتاب میں اختیار کیا ہے۔ ورنہ خود اس مشکل سوال کا پورا حل یا تصفیہ یہاں مقصود نہیں ہے۔[1]

باب سوم

سیرت اور کردار

۱۔ تمہید۔ یہ تو ہم نے ایک حد تک سمجھ لیا ہے، کہ ارادہ، خواہش، **محرک** اور **نیت** کے معنی کیا ہیں، اور آپس میں ایک کو دوسرے سے کیا تعلق ہے؟ اب اس کے بعد موقع آیا ہے، کہ **سیرت** کی حقیقت معلوم کیجائے اور بتلایا جائے، کہ **کردار** سے اس کو کیا علاقہ ہے۔ اس بحث میں سب سے پہلا سوال **اختیارِ ارادہ** کا پیدا ہوتا ہے؛ کیونکہ اسکو **سیرت و کردار** کے باہمی تعلق سے واسطہ ہے۔ اور مسئلۂ اختیار کو سمجھنے کیلئے **حالات** اور **خصلت** کے معانی کی تشریح لازمی ہے۔ لہٰذا سب سے اول ہم سیرت، کردار، حالات اور خصلت سے علی الترتیب بحث کرتے ہیں، پھر اختیار کے معنی کی تشریح کیجائے گی، اور سب سے آخر میں اجمالاً فعلِ ارادی پر گفتگو ہوگی۔

۲۔ سیرت۔ اوپر ہمکو معلوم ہو چکا ہے کہ **سیرت** سے مراد وہ مجموعی عالم یا نظام ہوتا ہے، جس کی تعمیر کسی خاص صنف کے ارادی افعال سے

---

[1] باقی جو طلبہ "لذائذ طلب" پر مزید تحقیق کے خواہشمند ہیں، اُن کو گرین کی لائٹ آف نیچر (روشنیِ فطرت) باب (۱)، دیکھنا چاہیئے، جس میں نہایت خوبی سے اس مسئلہ کی بحث و توضیح کی گئی ہے۔

ہوتی ہے۔ اخلاقیات[1] کے نقطۂ نظر سے سیرت، انسانی حیات کا اہم ترین عنصر ہے، جیسا کہ آگے چلکر تفصیل کے ساتھ معلوم ہوگا۔

جب تک کوئی اچھا کام کسی خاص مستقل عالم سیرت کی بنا پر نہ صادر ہو، اُس وقت تک محض اتفاقی طور سے کسی نیکی کا سرزد ہو جانا، اخلاقی لحاظ سے کچھ زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ یہی وجہ ہے، کہ ارسطو نے بھی عارضی وہنگامی ارادۂ خیر کی بجائے زیادہ زور مستقل خصائلِ حسنہ ہی کے قائم کرنے پر دیا ہے، جسکو ہم اپنی اصطلاح کی رو سے مستقل عالمِ سیرت کا لقب دیتے ہیں۔ ارادہ، بیشک، سیرۃ کا مظہر ہے، لیکن اسکا ظہور ایک خاص زمان و مکان کے اندر محدود ہوتا ہے؛ اور سیرت کا بہت بڑا حصّہ پسِ پردہ ہوتا ہے، جس کا کسی فرد کی مستقل اخلاقی حیثیت کے اندازے کے لئے لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی سچ ہے، کہ "درخت اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے" اچھی سیرت کا ظہور اور علم اچھے افعال ہی سے ہوتا ہے۔

۳۔ کردار۔ اس لفظ کے مقابل کا انگریزی لفظ (کانڈکٹ)، کبھی کبھی اتنے عام مفہوم میں استعمال ہوتا ہے کہ اُس میں جاندار مخلوق کے ہر قسم کے افعال، یا کم از کم ایسے افعال جن کا مرجع کوئی خاص غائت ہوتی ہے، داخل ہو جاتے ہیں (اردو میں کردار کے لفظ میں اس غلط فہمی کا اندیشہ نہیں م) مثلاً ہربرٹ اسپنسر نے اسی مفہوم میں اس لفظ کو استعمال کیا ہے[2]۔ گھونگوں وغیرہ تک کے افعال کو وہ "کانڈکٹ"، لکھتا ہے۔ لیکن یہ اس لفظ کے معنیٰ کی بیجا توسیع معلوم ہوتی ہے۔ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ گھونگوں کے افعال بھی ایک خاص غایت کے مطابق ہوتے ہیں، تاہم، اُن کو بامقصد افعال نہیں کہا جا سکتا۔ بامقصد فعل میں صرف یہی نہیں ہوتا ہے، کہ وہ کسی خاص غایت کی طرف راجع ہوتا ہے، بلکہ جیسا کہ کنیٹ نے کہا ہے، اُس کا مرجع تصورِ غایت یعنی خیال مقصد ہوتا ہے۔ اور حیوانات کے افعال کی اُن کے اعلیٰ سے اعلیٰ طبقے میں بھی، چونکہ صرف

[1] "اخلاقیات"، "نیقوماخس"، کتاب دوم باب ۵۔
[2] "مبانی اخلاقیات"، باب اوّل۔
[3] " " باب دوم۔

جبلت[1] رہنما ہوتی ہے، اس لیئے یہ نہیں فرض کیا جاسکتا کہ اُن کو اپنے افعال کی غایت کا تصور یا شعور[2] ہوتا ہے۔ وہ خاص خاص غایتوں کو پورا کرتے ہیں، لیکن ارادہ کے ساتھ نہیں۔ اُن کے افعال کی غایت ہوتی ہے، مگر مقصد نہیں ہوتا ہے۔ اور اسپنسر کو یہ تسلیم ہے، کہ بے مقصد افعال، کردار (کانڈکٹ) میں شامل نہیں ہیں، لہذا اس لفظ کو انہی افعال تک محدود رکھنا بہتر معلوم ہوتا ہے، جو محض کسی غایت کے مطابق ہی نہیں ہوتے، بلکہ فاعل کے ذہن میں اس غایت کے حصول کا متعین طور پر ارادہ بھی ہوتا ہے۔ بناءً علیہ کسی شخص کے کردار سے مراد، یا مقصد ارادی افعال کا ایک ایسا مکمل نظام ہے، جو اس کی سیرت کے مطابق ہو۔

۱۴۔ حالات۔

یہ بتایا جاچکا ہے، کہ انسان کا کردار اس کی سیرت کے مطابق ہوتا ہے۔ لیکن کسی شخص کے افعال کی نوعیت، خالی اس کے شعور کی نظامی وحدت (سیرت) کے تابع نہیں ہوتی، بلکہ اُن حالات کو بھی دخل ہوتا ہے، جس میں اس شخص کی زندگی بسر ہوتی ہے۔ اسی لیئے کہا جاتا ہے، کہ آدمی کا کردار اس کی سیرت اور حالات پر منحصر ہوتا ہے، لہذا ہمکو دیکھنا ہے، کہ اِن حالات میں صحیح طور پر کیا چیزیں داخل ہوسکتی ہیں۔

سب سے پہلی بات تو یہ ہے، کہ اگر انسان کے حالات کی اخلاقیاتی حیثیت کو سمجھنا ہے، تو یہ خیال ذہن سے نکال دینا چاہیئے کہ حالات سے مقصود مطلق وہ خارجی ماحول ہے، جس میں کوئی شخص زندگی گذارتا ہے۔ اس لیئے کہ اس مفہوم کی بنا پر تو آدمی کے ہر ہم زماں واقعہ کو اس کی حالات میں داخل کرلیا جاسکتا ہے۔ مثلاً سیاروں کی وضع، سمندر کا مدوجزر، ہوا کا رخ وغیرہ جتنی چیزیں ہیں۔ لیکن ایسی چیزیں ہمارے افعال کے (بشرطیکہ علم نجوم پر ہمارا اعتقاد نہ ہو) موئد یا مخالف

---

[1] اور یہ بہت مشتبہ ہے کہ حیوانات کے ذہن میں اس قسم کا کبھی کوئی تصور ہوتا ہے۔ البتہ ڈاروِن جو یقیناً ایک معتبر سند ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کا کچھ نہ کچھ شعور حشرات الارض تک میں مانتا ہے۔

[2] لہذا جبلی افعال کو، جنکی غایت تو ہوتی ہے، لیکن شعور و غایت نہیں ہوتا، یا مقصد کی بجائے مقصدی (اردو میں غایتی) کہنا زیادہ مناسب ہوگا۔

حالات میں نہیں شمار کی جاسکتیں۔ اسی طرح کسی سرزمین کی ارضیاتی نوعیت، جس میں آدمی رہتا ہو، شاذ ہی اُس کے اخلاقی حالات میں محسوب ہونے کے قابل ہوسکتی ہے، گو بجائے خود، سونے لوہے یا کوئلے کی کانوں کا موجود ہونا کسی ملک کے قابل لحاظ اہم حالات میں گنا جاسکتا ہے۔ عام طور پر جو حالات اخلاقی لحاظ سے زیادہ اہمیت رکھتے ہیں، وہ ثروت یا افلاس، صحت یا مرض کے حالات ہیں، اور اسی طرح آدمی کا اجتماعی ماحول بھی علی العموم خاص اہمیت رکھتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ اخلاقیاتی مفہوم کی رو سے، آدمی کے حالات کا متعین کرنا، اتنا آسان نہیں ہے، جتنا کہ پہلے بظاہر خیال ہوتا ہے۔ کیونکہ اس مفہوم کی بنا پر ہر خارجی شے داخلِ حالات نہیں ہے، بلکہ صرف وہ خارجی احوال، جو کسی آدمی کی زندگی پر اثر رکھتے ہیں اور اُن کا جاننا خود اُس آدمی کی سیرت کے جاننے پر موقوف ہے۔ لہٰذا یہ کہنا کسی قدر گمراہ کن بات ہے، کہ سیرت اور حالات، اخلاقی زندگی کے دو برابر درجے کے اجزا ہیں، اسلیئے کہ یہ بڑی حد تک خود ہر آدمی کی سیرت پر منحصر ہے، کہ کون سی چیز اس کے اخلاقی حالات میں شمار ہوسکتی ہے[1]۔

اس کے بعد یہ سوال آتا ہے، کہ اچھا حافظہ، اچھا مزاج، اچھی سمجھ، اور نیکنامی وغیرہ یہ چیزیں سیرت میں داخل ہیں یا حالات میں، اس قسم کی چیزیں زیادہ تر آدمی کی شعوری زندگی کی ہیئت نظامی پر موقوف ہوتی ہیں، اور اس لیئے اُن کا اصلی تعلق اس کی سیرت ہی سے ہے، تاہم دوسری طرف ایسے حالات میں بھی ان کا شمار ہوسکتا ہے، جن سے آدمی کو اپنے کردار و اعمال میں مدد ملتی ہے، یا رکاوٹ پیش آتی ہے۔ آدمی نے اگر کوئی اچھی خصلت قائم کرلی ہے، مثلاً وقت کی پابندی تو اس کی آئندہ ترقی کے لیئے یہ واقعہ بھی موافق حالات میں داخل ہوسکتا ہے۔ اسلیئے

---

[1] رسالہ "مائنڈ" کی "نیو سیریز" (جلد ۵۔ نمبر ۱۸) میں اے، اف شینڈ صاحب نے "سیرت وجذبات" پر ایک مضمون لکھا ہے، اس میں اس بحث کے متعلق کچھ کارآمد باتیں ملیں گی۔ نیز اُن کی حال کی تصنیف "اساس سیرت" (فاؤنڈیشن آف کیرکٹر) بھی دیکھو، اور ٹیننٹ نے (Aspects of Social Problem) میں سیرت وحالات کے متعلق جو کچھ لکھا ہے۔

کسی چیز کے متعلق یہ سوال، کہ اس کو سیرت کا جز کہا جائے یا حالات کا، ایک بڑی حد تک اس نقطۂ نظر کا سوال ہے، جس سے ہم اس چیز کو دیکھتے ہیں۔ کسی شخص کے موجودہ اخلاقی حالات کا سب سے بڑا حصہ اس کی گذشتہ سیرت کے تابع ہوتا ہے۔ اسی لیے جب ہم کہتے ہیں، کہ انسان کے افعال اس کی سیرت و حالات کا نتیجہ ہوتے ہیں، تو یہ یاد رکھنا چاہیئے، کہ دو آدمی جو بظاہر ایک ہی طرح کے حالات میں ہیں، بالکل ممکن ہے، کہ اخلاقی حیثیت سے حقیقتہً بالکل مختلف حالات میں اُن کی زندگی گذر رہی ہو۔ جو چیز ایک شخص کے لیئے باعث انبساط ہے، وہی دوسرے کے لیئے موجب انقباض ہو سکتی ہے، بالکل اسی طرح، جس طرح کہ شام کے ہو جانے سے مرغیاں تو اپنے ڈربے میں چلی جاتی ہیں، لیکن لومڑی اپنے بھٹ سے نکل پڑتی ہے، اور شیر گرجنے لگتا ہے، کیدڑ جمع ہو کر بولنا شروع کر دیتے ہیں، لیکن بھیڑوں کا گلہ منتشر ہو جاتا ہے[1]۔ غرض جو چیز طبعی حیثیت سے بعینہ ایک ہی ہے، مختلف جانوروں کے حق میں مختلف حالات کا حکم رکھتی ہے۔

۵۔ خصلت۔ سیرت کے ضمن میں اوپر خصلت کے معنیٰ کی کسی حد تک توضیح ہو چکی ہے، اور ارسطو کے اس خیال کا بالتخصیص ذکر آ چکا ہے، کہ اخلاقی زندگی میں اصلی چیز اچھی عادات یا خصائل حسنہ کا قائم کرنا ہے۔ ارسطو نے یہ خیال سقراط کے اسی نظریہ کی مخالفت میں پیش کیا تھا، کہ "نیکی ایک طرح کا علم[2] ہے"۔ لیکن دراصل یہ دونوں باتیں باہم اتنی مخالف نہیں ہیں، جتنی کہ بظاہر نظر آتی ہیں۔ نیکی ایک طرح کا علم بھی ہے اور خصلت بھی۔ اصل میں، جیسا کہ ہم پہلے کہہ آئے ہیں، نیکی عبارت ہے ایک خاص نقطۂ نگاہ سے۔ نیک آدمی وہ ہے، جو مستمراً ایسے عالم میں رہتا ہے، جس کی بنا ادائے فرض پر ہے۔ استمرار کے ساتھ اسی عالم میں رہنا ایک عادت یا خصلت ہے، لیکن ساتھ ہی یہ ایک طرح

۱؎ "انسائکلوپیڈیا بریٹانکا"، کے نویں اڈیشن میں "سائکولوجی"، پر جو مضمون ہے، اُسکو دیکھو صفحہ ۳۴۔

۲؎ سجوک کی "تاریخ اخلاقیات"، صفحہ ۲۴۔۵۰ و ۵۴؛ سقراط کے نظریہ کی مزید تفصیل کے لیئے زلر کی کتاب "سقراط و سقراطی مذاہب" (Socrates & Socratic Schools) حصہ دوم باب، دیکھو۔

کی عقلی بصیرت پر بھی مشتمل ہوتا ہے، جو آدمی اس سے مختلف عالم میں رہتا ہے، وہ چیزوں کو عادۃً مختلف نقطۂ نگاہ سے دیکھتا ہے، یا یوں کہو کہ اس کی آنکھوں میں دوسرے رنگ کی عینک لگی ہوتی ہے۔ لہذا نیک ہونے کے معنیٰ، عادۃً ایک خاص طرح کے علم یا بصیرت رکھنے کے ہیں۔ اور اس بنا پر سقراط اور ارسطو دونوں حق بجانب ہیں۔ نیکی ایک طرح کا علم بھی ہے اور ایک طرح کی خصلت بھی۔ لیکن خصلت کا لفظ اخلاقی سیرت کیلیے جس معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے، اس سے مراد محض اس قسم کی عادت نہیں ہوتی جیسی کہ مثلاً چلنے پھرنے، بولنے چالنے، بیٹھنے اٹھنے کی خاص خاص عادتیں ہوتی ہیں۔ مطلب یہ ہے، کہ اخلاقی خصلت کی نوعیت اُس عادت کی سی نہیں ہے، جسکو عام طور پر غیر ارادی ثانوی فعل کہا جاتا ہے۔ بلکہ یہ ارادہ کرنیکی عادت کا نام ہے۔ اخلاقی حیثیت اُنہی عادات کو حاصل ہوتی ہے، جو سوچ سمجھکر ترجیح و انتخاب کے بعد قائم کیجائیں۔ اور ترجیح و انتخاب موقوف ہے، فکر و عقل پر۔ اخلاقی معنیٰ میں صائب چیز کی ترجیح و اختیار کے لیے ضروری ہے، کہ پہلے ہمکو اس کا علم ہو کہ صائب کیا ہے۔ اگر اتفاقی طور پر فعلِ صائب سرزد ہو جائے، تو اُس کو ہم اپنا اختیار و انتخاب نہ کہیں گے۔ لہذا صائب ارادہ موقوف ہے صائب علم و بصیرت پر۔ رہی یہ بات کہ بصیرت صائب بغیر ارادۂ صائب کے ممکن ہے یا نہیں، ایک دوسرا سوال ہے، جس پر آگے چل کر عنقریب بحث ہوگی۔ سردست ہمکو ایک حد تک یہ معلوم ہوگیا، کہ سقراط کی مراد اس سے کیا تھی، نیکی ایک طرح کا علم ہے، اور وہ یہ ہے، کہ نیکی موقوف ہوتی ہے، ایک خاص نقطۂ نگاہ یعنی ایک خاص عقلی بصیرت یا علم پر۔ ساتھ ہی ارسطو کے اس قول کی سچائی بھی ہمکو نظر آگئی، کہ نیکی نام ہے خصلت کا۔ یعنی یہ خالی کسی ارادی فعل کا نام نہیں ہے، بلکہ سیرت کی ایک مستمر حالت یا ایک متعین عالم میں راسخانہ طور پر زندگی بسر کرنے کا۔

لیکن اور بات، جس کا اس ضمن میں تذکرہ ضروری ہے، یہ ہے، کہ اس طرح سے

لہ "لہذا نیکی نام ہے ترجیح و اختیار کی عادت کا"، دیکھو ارسطو کی "اخلاقیات"، ۲، ۶، ۱۵،۔

۲ہ گرین کی "مقدمۂ اخلاقیات"، کتاب دوم باب ۲۔

جو فعل، عادت یا خصلت بنجاتا ہے، وہ باعثِ لذت بھی ہوتا ہے۔ مثلاً اچھی سیرت کا آدمی وہ ہے، جس کو ایک خاص اخلاقی عالم سے سروکار ہوتا ہے۔ وہ اس عالم کے مقاصد و اغراض کی متابعت میں جو کام کرتا ہے، اس میں لذت حاصل ہوتی ہے۔ اسی سبب[ا] ارسطو نے کہا ہے، کہ "آدمی کو جبتک اچھے کاموں میں لذت نہ ملے، اس وقت تک وہ ہرگز اچھا آدمی نہیں ہے۔ جس شخص کو عدل میں کوئی لذت نہیں ملتی اس کو کوئی عادل نہ کہے گا، نہ وہ شخص فیاض ہے جس کو فیاضی کے کاموں میں مزہ نہیں آتا، وکذالک"۔ ایک اور بات کا بھی خیال رکھو، کہ عادت جیسا کہ کہا جاتا ہے، فطرتِ ثانیہ بنجاتی ہے، چنانچہ جو افعال عادت میں داخل ہو جاتے ہیں، اُنکو آدمی قریباً جبلی افعال کیطرح کرتا ہے، یا کم از کم اُن کے کرنے میں کسی خاص فکر و تامل کی ضرورت نہیں پڑتی۔ اسکو ذہن نشین رکھنا نہایت اہم ہے کنیٹ کے بعض نظریات کی بحث میں اس سے خصوصیت کے ساتھ کام پڑیگا۔

۷۔ ارادہ کی خودمختاری

اب موقع آیا ہے، کہ اس پر غور کیا جائے کہ اخلاقی حیثیت سے انسانی اختیار یا آزادی کے کیا معنی ہیں۔

اس مسئلہ میں بعض خیالات تو ہمکو شروع ہی سے الگ کر دینا ہیں۔ مثلاً یہ کہ حقیقی آزادی و اختیار کا کوئی وجود ہی نہیں کیونکہ انسان اپنے حالات سے بےبس ہوتا ہے۔ جیسا کہ مثلاً مشہور اشتراکی رابرٹ اوین کا خیال تھا۔ اسلیئے اس نے اپنی زندگی کا بڑا مقصد لوگوں کے خارجی حالات کی بہتری و اصلاح کو قرار دیا تھا۔ لیکن ہمکو معلوم ہو چکا ہے، کہ خارجی حالات، اخلاقی حالات میں داخل نہیں ہوتی۔ قبل اس کے، کہ ہم لوگوں کے حالات کی اصلاح شروع کریں، یہ دیکھنا چاہیئے، کہ کون سی چیزیں حقیقی طور پر اُنکے اخلاقی حالات میں داخل ہیں۔ جس کے ساتھ ہی یہ سوال پیدا ہوگا کہ خود یہ لوگ کس قسم کے ہیں۔ کیونکہ یہ سمجھنا انتہائی غلطی ہوگی، کہ لوگ ایسے حالات کے ماتحت ہوسکتے ہیں، جو صحیح معنیٰ میں اُن کی ذات سے کلیتہً خارج ہوتے ہوں۔

آزادی و اختیار کے معنیٰ کبھی کبھی بلا محرک کام کرنے کی ضرورت کے سمجھے جاتے ہیں

[ا] دیکھو "اخلاقیات" ارسطو ۱۲،۸،۱۱۔

لیکن یہ بھی ایک مہمل خیال ہے۔ بلا محرک کے کوئی کام کرنا، یعنی اس طرح کہ قطعاً کوئی چیز ترغیب کے لیئے موجود نہ ہو، ایسا ہی ہوگا، جیسے محض ادنیٰ درجے کے حیوانات اندھے پن کے ساتھ اضطراراً کسی کام کو کرتے ہیں۔ حالانکہ یہ اختیار و آزادی کے اُس مفہوم ہی کے قطعاً منافی ہے، جو اِس سے سمجھا جاتا ہے۔

اس طرح کی عامیانہ غلط فہمیوں سے بچنے کے لیئے یہ سمجھ لینا نہایت ضروری ہے، کہ اخلاقی حیثیت سے اختیار و آزادی کے کیا معنیٰ ہیں۔

۷۔ اخلاق کے لیئے اختیار لازمی ہے۔ اخلاقی شعور اس اذعان کو مستلزم ہوتا ہے، کہ ہمکو یوں نہیں بلکہ یوں کرنا چاہیئے، یعنی ایک فعل اچھا یا صائب ہے، دوسرا بُرا یا خراب ہے۔ لہذا بقول کنیٹ کے یہ "چاہیئے" بالکل بے معنیٰ ہوگا، اگر اس کے ساتھ "سکتا" بھی نہ شامل ہو، البتہ یہ ضروری نہیں کہ یہ "سکنا" فوری امکان پر دلالت کرتا ہو۔ مثلاً کہا جاتا ہے، کہ آدمی کو عقلمند ہونا چاہیئے، لیکن عقلمندی ایک ایسا وصف ہے جسکو بتدریج ہی بڑھایا جا سکتا ہے۔ فوراً صرف اتنا کیا جا سکتا ہے، کہ ہم اپنے کو اس کے کسب و حصول کے راستے پر ڈالدیں۔ اسی طرح یہ کہ ہمکو اپنے پڑوسی سے محبت کرنی چاہیئے۔ محبت ایک جذبہ ہے، جو آدمی ارادہ کرتے ہی نہیں پیدا کر لے سکتا[1]۔ البتہ محبت و رافت کے جذبات کی تربیت شروع کردی جا سکتی ہے۔ مگر یہ کہنا، کہ آدمی کو اپنے قد و قامت میں دو بالشت کا اضافہ کر لینا چاہیئے، یا دو سو برس تک زندہ رہنا چاہیئے محض مہمل بات ہوگی۔ کیونکہ ایسی چیزوں کے حصول کی وہ تدبیر تک نہیں کر سکتا، اور اس لیئے یہ اس کے فرائض کا کوئی جز بھی نہیں بن سکتیں۔ لہذا اگر آدمی کا ارادہ تمام تر اس کے حالات ہی کے بس میں ہوتا،

[1] اسی بنا پر کنیٹ اس کا منکر ہے، کہ محبت داخل فرائض ہے۔ دیکھو اس کی کتاب "الہیات اخلاق" میٹا فزکس آف مارلس، پہلا سکشن صفحہ ۱۵-۱۶ مترجمہ ایبٹ۔ مگر محبت ایسی چیز ہے، کہ گو دفعتہً نہیں لیکن بتدریج پیدا کی جا سکتی ہے۔ باقی کنیٹ کا خیال اس پر مبنی ہے، کہ وہ عقل اور جذبہ کو ایک دوسرے سے بالکل متضاد سمجھتا ہے۔ دیکھو کیرڈ کی کتاب "کینٹ کا انتقادی فلسفہ"، جلد دوم صفحہ ۲۰۰-۲۰۲ نیز ہماری اسی کتاب میں آگے کتاب دوم کے تیسرے باب کا بند ۱۳ دیکھو۔

باب

تو اس سے یہ کہنا، کہ جو کچھ وہ ہے، اِس کے خلاف اُس کو ہونا چاہیئے، قطعاً ناممکن ہوتا۔ "چاہیئے" کا سرے سے کوئی وجود ہی نہ ہوتا۔ نہ اخلاقی اوامر و احکام کے کوئی معنی رہجاتے۔ لہٰذا اگر اخلاقی حکم میں کچھ معنی ہیں، تو پھر ارادہ تمامتر حالات کا غلام نہیں ہو سکتا، بلکہ اُسکو کسی نہ کسی مفہوم میں آزاد بھی ہونا چاہیئے۔ یہ اس صورت میں بھی صحیح رہیگا، اگر ہم کینٹ کی طرح اخلاقی مقصد و غایت کو حکمی نوعیت کا نہ سمجھیں، بلکہ ایک ایسا نصب العین یا خیر قرار دیں، جسکو حاصل کرنا ہے، کیونکہ یہ اب بھی ماننا پڑیگا کہ اس نصب العین کو جیسا کہ ارسطو نے کہا ہے، انسان کے لیئے قابل عمل و قابل حصول ہونا چاہیئے۔[1]

۸ - اخلاق کے لیئے مجبوری بھی لازمی ہے -

جس طرح اخلاقی زندگی میں ایک حیثیت سے خود مختاری ضروری ہے، اسی طرح دوسری حیثیت سے مجبوری بھی لازمی ہے۔ اخلاقی زندگی جیسا کہ اوپر بتایا جاچکا ہے، نام ہے تشکیل سیرت کا۔ سیرت کے معنی ہیں خواہشوں کے کسی خاص عالم میں رہنے کی عادت کے۔ اور اس قسم کے خاص متعین عالم میں خواہشوں کی شکلیں بھی آپس میں متعین ہوتی ہیں، جسکی بنا پر یقین کے ساتھ معلوم ہو سکتا ہے، کہ تعارض کے وقت کون سی خواہش غالب رہیگی۔ لہٰذا جس قدر کوئی سیرت اپنی تشکیل میں مستحکم ہوگی، اُسی قدر اس کے افعال میں یکسانی ہوگی۔ بلکہ ناقص سیرتوں تک کے افعال میں جو تعارض یا بے یقینی نظر آتی ہے، اُس کی وجہ بھی خود ہمارے ہی علم کا نقص ہوتا ہے۔ جس شخص کے عوالم خواہش برابر بدلتے رہتے ہیں، اُس کے

[1] یہی وجہ ہے، کہ جو مصنفین پورے پورے جبریہ ہیں، وہ کسی واقعی "چاہیے" کے وجود کے قطعاً منکر ہیں، اور اُن کے نزدیک اخلاقیات کوئی معیاری علم نہیں ہے، بلکہ تاریخ طبعی کی ایک شاخ ہے، جس میں اسکی بحث ہوتی ہے کہ لوگ کیا کرتے ہیں، نہ یہ کہ اُن کو کیا کرنا چاہیئے۔ شوپنہائر بھی اسی طرف گیا ہے) جو ارادے پر زور دینے کے باوجود پورا جبری ہے) دیکھو جینٹ کی "تھیوری آف مارلس" صفحہ ۱۲۸، خالص جبریت کی ایک عمدہ مثال سمل کی کتاب ((Einbitung in die moralwissenschaft.) ہے تبعقم کا رجحان بھی کسی حد تک اسی طرف ہے۔ دیکھو آگے کتاب دوم باب ۱ بند ۵۔

افعال کی نسبت پیشین گوئی کرنا مشکل ہے۔ لیکن اس کی نفسی زندگی میں ان عوامل کو ایک دوسرے سے جو علاقہ ہے، اگر اس سے کوئی آدمی واقف ہو، تو اس کے افعال کو بھی وہ پوری طرح پہلے ہی سے جان لے سکتا ہے۔ اور یہ صرف واقعیت ہی کے لحاظ سے صحیح نہیں ہے، بلکہ حیات اخلاقی کے اگر کچھ معنی ہیں، تو اسکو صحیح ہونا ہی چاہیئے۔ حیات اخلاقی سے مراد تعمیر سیرت یعنی عمل کی خاص خاص متعین عادات و خصائل کا بنانا ہے۔ اور جب کسی عمل کی عادت متعین ہے تو لازماً یہ یکساں ہوگی اور اس کی بابت پیشین گوئی کیجا سکتی ہے۔ اور جبریت سے مراد اکثر اسی یکسانی کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔ لہذا اس مفہوم میں، حیاتِ اخلاقی کیلئے مجبوری بھی لازمی ہے۔

۹۔ اختیار کا صحیح مفہوم

بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہوگا، کہ حیات اخلاقی کے ان دو لوازم یا شرائط میں باہم تناقض ہے۔ لیکن اگر ہم یہ سمجھ لیں، کہ جو جبر و اختیار شرط ہے، اس کی کیا نوعیت ہے، تو پھر کوئی تناقض نہیں رہتا جبر سے مراد افعالِ سیرت کی یکسانی ہے اور اختیار کے معنی صرف کسی ایسی مجبوری کے نہونے کے ہیں، جو نفسِ سیرت سے خارج ہو۔ بدکار آدمی ایک معنی کر کے اچھا کام کر سکتا ہے، اور ایک معنی کر کے، نہیں کر سکتا۔ نہیں اسلیئے کر سکتا، کہ اچھا کام بُرے آدمی سے نہیں ظاہر ہوتا۔ ناقص درخت میں اچھے پھل نہیں لگتے لیکن کر اس حیثیت سے سکتا ہے کہ بجز اس کی سیرت، یعنی خود اسکی ذات کے اور کوئی شئے مانع نہیں ہے۔ اب آدمی خود اپنے کو اپنے سے الگ کر کے، یہ نہیں کہہ سکتا، کہ خود وہی اپنے فعل کے لیئے مانع ہے۔ لہذا اگر "سکنے" میں خود اپنے ہی سوا کوئی اور چیز مانع نہیں ہے، تو اخلاق کے لیئے جس "سکنے" کی ضرورت ہے، وہ بس یہی ہے۔ مختار ہونے کے اتنے ہی معنی ہیں، کہ آدمی اپنے علاوہ کسی اور چیز سے مجبور نہیں ہے[1]۔ لیکن اس معنی کی کسی قدر مزید تشریح ضروری ہے۔

[1] جو لوگ اسکے قائل ہیں کہ ہمارے تمام افعال، کسی قانون یا اجبار کے ماتحت ہوتے ہیں، اور اس بنا پر اختیار کے منکر ہیں، ان کو اجباریہ کہا جاتا ہے۔ بخلاف ان کے جو لوگ اس کے مدعی ہیں، کہ انسان سراپا آزاد ہے، کوئی قانون یا اجبار نہیں ہے، ان کا نام اختیاریہ ہے۔ لیکن اب عام طور پر یہ مسلم ہے کہ یہ دونو مذہب ایک ہی صداقت کی افراط تفریط میں پڑ گئے ہیں۔ اور "اجبار بالنفس" کا خیال ان دونوں کا جامع ہے۔

۱۰۔ حیوانی اختیار۔

پہلے یہ دیکھو، کہ حیوانات کس معنی کر کے آزاد یا با اختیار ہوتے ہیں۔ شجر و حجر کے مقابل میں بداہتہً ان میں ایک خاص ارادہ واختیار پایا جاتا ہے۔ پتھر کی حرکت کی طرح ان کی حرکت کا باعث کوئی خارجی شئے نہیں ہوتی، بلکہ اِن کے حرکات و سکنات، خود ان کے اندرونی احساسات سے پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن یہ خیال رکھنا چاہئے، کہ پتھر کی حرکت بھی تمامتر خارج ہی کی مخلوق نہیں ہوتی۔ کوئی چٹان اپنی مرضی کے بغیر زمین پر نہیں گر سکتی۔ جس چیز کو ہم قانونِ فطرت کہتے ہیں، اور جس کے مطابق پتھر اوپر کو جاتا یا زمین پر گرتا ہے، اُس میں صرف پتھر سے خارج چیزوں ہی کو دخل نہیں ہوتا، بلکہ خود پتھر کی ذات وطبیعت کا بھی دخل ہوتا ہے "وہ زدفا دیوار پر اس لئے اگتا ہے، کہ تمام عالم ملکر بھی اُس کو اس سے نہیں روک سکتا"[۱] جس طرح یہ صحیح ہے، اُسی طرح یہ بھی صحیح ہے، کہ زوفا اس لئے اگتا ہے، کہ تمام عالم اُسکو اگاتا ہے قانون فطرت اس کے اندر بھی ہے اور باہر بھی۔ اس مفہوم کے لحاظ سے ہیگل کا یہ کہنا بالکل سچ تھا کہ سیارے غیر فانی دیوتاؤں کی طرح ازخود آفتاب کے گرد گھوم رہے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ "آفتاب اُن کو کھینچتا ہے"۔ لیکن آفتاب اُن کو نہیں کھینچ سکتا، اگر وہ خود کھنچنے کے لئے راضی نہ ہوں، یعنی کھنچنا خود اُن کی ذات و فطرت میں داخل نہ ہو۔ تاہم سیارات یا دوسری بیجان چیزوں کی نسبت ہم یہ نہیں خیال کرتے کہ وہ ازخود حرکت کرتی ہیں: اور یہ خیال ٹھیک ہے۔ سیاروں کی حرکت بنفسِ خود نہیں ہے، اسلئے کہ وہ نفس ہی نہیں رکھتے۔ یہ سچ ہے، کہ قانون جس طرح اُن کے باہر ہے، اسی طرح اُن کے اندر بھی ہے، لیکن یہ بھی سچ ہے، کہ جس طرح اُن کے اندر ہے، اُسی طرح باہر بھی ہے۔ یہ، فطرت کا عام قانون ہے، کسی خاص چیز کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ کوئی ایک ایسا مرکز نہیں ہے، کہ حرکت کو تمامتر اُسی کی جانب منسوب کر دیا جائے۔ بخلاف اس کے حیوانات کی صورت اس سے الگ ہے۔ ان میں ایک نفس یا مرکزِ نسبت موجود ہے، یعنی ذہنی شعور، جو خود اِن کے اندر پایا جاتا ہے۔ یہی

[۱] یہ غالباً کارلائل نے کہیں لکھا ہے، لیکن یاد نہیں آتا، کہ کہاں۔

مرکز ان کی حرکت کا منشا ہوتا ہے، اور اسی لئے ہم اُسکو اختیاری حرکت کہتے ہیں۔

۱۱۔ انسانی اختیار

لیکن بایں ہمہ حیوان کا نفس اپنے پورے معنیٰ میں نفس نہیں ہے۔ اس کا احساس محض ہنگامی ہوتا ہے، یہ افعال و حرکات کی نسبت کے لئے کوئی خاص متعین عالم نہیں رکھتا۔ بخلاف اس کے انسان کا نفس ایک مستقل عالم یا دنیا ہوتا ہے، جس میں وہ عادۃً رہتا ہے۔ اسی بنا پر انسان جس مفہوم میں صاحب ارادہ و باختیار ہے، حیوان نہیں ہے۔ اگر حیوان میں گویائی ہوتی، تو وہ اپنے افعال کو خود اپنے مستقل نفس کی جانب نہ منسوب کر سکتا، بلکہ وقتی تہیج کے طرف اُن کو راجع[1] کرتا۔ اس میں شک نہیں، کہ حیوانی تہیجات میں ایک خاص قسم کی ایسی یکسانی و ہمواری ضرور ہوتی ہے، جس سے پیشینگوئی کا کام لیا جا سکتا ہے؛ تاہم دراصل یہ تہیجات ایک دوسرے سے بالکل آزاد و علیحدہ ہوتے ہیں۔ اور کوئی مشترک مرکز اُن کا مرجع نہیں ہوتا۔ اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ حیوانات چونکہ سوچتے نہیں، اسی لئے وہ اپنے شعوری حرکات میں اتحاد بھی نہیں پیدا کر سکتے۔ بخلاف اس کے انسان کی زندگی، اپنی سیرت کے ایک خاص عالم میں گزرتی ہے اور اس کے وقتی تہیجات، جب تک اسی سیرت کے مطابق یا اس کا آئینہ نہیں ہوتے، تو وہ اصلی معنیٰ میں اُن کو اپنے تہیجات ہی نہیں سمجھتا۔ اسکے افعال خود اسکے اُسی وقت ہوتے ہیں، جبکہ ان کے کرنے میں وہ "خود وہ" ہو یعنی جب اُن کا مرکز و منشا اس کی سیرت کا عالم عادت ہو۔ غرض انسان کے افعال کا ایک مرکز ہوتا ہے، جس میں ایک خاص حد تک ثبات و استقلال پایا جاتا ہے؛ اور اسی بنا پر اُس کے افعال ایک ایسے مفہوم میں آزاد و اختیاری ہوتے ہیں، جس میں محض ایک حیوان کے حرکات، (ارادی ہونے کے باوجود بھی)

[1] ڈیوی کی کتاب[2] حالیہ اخلاقیات " (Outlines of Ethics) صفحات ۱۵۸-۹ [2] حیوان جس میں خود سوچکر اپنے لئے مقاصد قائم کرنیکی صلاحیت نہیں ہوتی، وہ جس وقت کسی اشتہا یا احتیاج سے مغلوب ہوتا ہے، اس کیلئے حرکت یا عمل پر مضطر ہو جاتا ہے"۔ گزیکی کی "مقدمہ اخلاقیات"، بھی دیکھو باب ۶۔

اختیار ہی نہیں ہوتے۔

۱۲۔ اختیار کی انتہائی حد

لہٰذا معلوم ہوا، کہ اختیار کے اعلیٰ و ادنیٰ مختلف مفاہیم یا مراتب ہیں۔ پتھر تک کو تمام تر صرف خارج ہی کا معمول نہیں کہا جا سکتا حیوانات میں ارادیت پائی جاتی ہے۔ لیکن انسان کی آزادی و اختیار کا مفہوم ان دونوں سے بلند تر ہے۔ اس سے قدرۃً سوال پیدا ہوتا ہے، کہ انسان کی معمولی و معتاد آزادی ہی ممکن آزادی کا انتہائی مرتبہ ہے، یا اس سے بھی آگے کوئی اور درجہ ہو سکتا ہے۔

اس کا صاف جواب تو یہی معلوم ہوتا ہے، کہ ہاں ہے۔ اس لئے کہ انسانی نفوس میں تفاوت ہوتا ہے، اور معمولی یا اوسط نفوس سے بلند تر نفس پایا جاتا ہے۔ اس کی زیادہ مفصل بحث آگے آئے گی۔ یہاں صرف اتنا جان لینا کافی ہے، کہ ایک خاص معنیٰ کے لحاظ سے بجز نفس عقلی کے، اور کوئی نفس حقیقی طور پر نفس نہیں خیال کیا جا سکتا، اگر یہ صحیح ہے تو پھر حقیقی یا اصلی آزادی وہی ہوگی، جس کے عمل کا مرکز یا منبع یہی نفس عقلی ہو۔ جو آدمی خلاف عقل کام کرتا ہے، اُسکو عام بول چال میں بھی "بندۂ ہوا و ہوس" کہا جاتا ہے۔ وہ پورا آزاد یا مختار نہیں ہوتا۔ اور بارہا، آدمی خود محسوس کرتا ہے، کہ خلاف عقل افعال، "اُس کے" افعال نہیں ہیں۔

۱؎ جن لوگوں نے، اختیار کو یک قلم اڑا کر، خالص اجباریت کا دعویٰ کیا ہے، انہوں نے علی العموم انفرادی نفس یا سیرت کی یکسانی و ہمواری کا بھی انکار کیا ہے۔ مثلاً ہیوم دجو دورِ جدید میں مذہب اجباریت کا بانی قرار دیا جا سکتا ہے اپنی تصنیف "فطرت انسانی" (کتاب اول، حصہ ۴، فصل ۶) میں لکھتا ہے کہ "جب میں اُس چیز پر جسکو اپنا نفس کہتا ہوں، غور کرتا ہوں، تو ہمیشہ گرمی یا سردی، روشنی یا تاریکی، محبت یا نفرت، لذت یا الم، کسی نہ کسی جزئی احساس سے اپنے کو دوچار پاتا ہوں" جس سے وہ لازمی طور پر یہ نتیجہ نکالتا ہے، کہ "نفس یا شخصیت کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ وہ مختلف احساسات کا ایک مجموعہ ہے، جو ایک ناقابل تصور سرعت کے ساتھ یکے بادیگرے آتے جاتے رہتے ہیں، اور ہمیشہ ایک بہاؤ یا حرکت میں رہتے ہیں" مل نے بھی اسی خیال کی تائید کی ہے۔ دیکھو اسکے کتاب Examination of Sir Hamilton باب ۱۲۔ اس خیال کی تنقید کے لئے ہیوم کے اُس ایڈیشن کا مقدمہ دیکھو جسکو گرین نے مرتب کیا ہے۔ جلد اول نیز "انسائکلوپیڈیا" کے نویں اڈیشن میں ڈاکٹر وارڈ کا "سائیکالوجی" پر مضمون کو

اس کا اصلی نفس ان افعال کے مصدر سے ماورا ہے۔ مکتوبات پالؔ کے لکھنے والے کا یہی احساس تھا، جب اُس نے اپنی کوتاہیوں کو اپنی طرف منسوب کرنے کے بجائے کہا، کہ وہ نتیجہ ہیں اُس گناہ کا جو میرے اندر جاگزیں ہے"۔ یہاں وہ اپنی اصلی ذات اُسی اعلیٰ یا عقلی نفس کو قرار دیتا ہے۔ لیکن ایک دوسری جگہ پر ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ وہ ادنیٰ نفس کو اپنی ذات سمجھتا ہے، چنانچہ کہتا ہے، کہ "اب میں نہیں جی رہا ہوں، بلکہ میرے اندر مسیح جی رہا ہے"۔ یہاں "میں" سے مراد وہی "ادنیٰ نفس" یعنی عادتی سیرت ہے اور عقلی یا اعلیٰ نفس کو "مسیح" سے تعبیر کیا ہے جو بتدریج اپنے کمال کے طرف جا رہا ہے۔ اسی کو ہم یوں کہہ سکتے ہیں، کہ ہر آدمی تین نفس رکھتا ہے۔ ایک تو وہ جسکا ظہور اُن عارضی تہیجات کی صورت میں ہوتا ہے، جن کو آدمی پوری طرح زیر نہیں کر سکتا، یعنی "گناہ" یا نفس امارہ، جو بہر حال ہمارے اندر ہی، دوسرے وہ مستقل سیرت، یعنی وہ عالم ہے، جس میں ہم عادۃً رہتے ہیں[1]۔ اور تیسرا وہ حقیقی یا عقلی نفس و اَنا ہے، جو ہمارے سکینہ و طمانیت کا اصلی سرچشمہ ہوتا ہے، جس کو پالؔ نے "مسیح" سے تعبیر کیا ہے (اور جسکو قرآن کی اصطلاح میں نفس مطمئنہ کہا جا سکتا ہے۔ م)۔ ایک معنی کر کے ہم کہہ سکتے ہیں، کہ بس اختیار و آزادی کی انتہائی حد یہی ہے۔ اصلی اَنا صرف عقلی اَنا ہے! اور انتہائی سے انتہائی آزادی جو ہمکو حاصل ہو سکتی ہے، وہ صرف وہی ہوتی ہے، جب ہم عقلی انا کے درجہ پر پہنچ جاتے ہیں۔ لیکن اس مسئلے کو پوری طرح ہم اخلاقی نصب العین کی حقیقت کو سمجھنے کے بعد سمجھ سکیں گے۔

اور یہ تمام باتیں، جو اُوپر مذکور ہوئی ہیں، جیسا جیسا ہم آگے بڑھتے جائیں گے کھلتی جائیں گی۔ سردست ہم کردار یا **افعال ارادی** کی ماہیت کے متعلق گزشتہ مباحث سے جن نتائج پر پہنچے ہیں، اُن کا ماحصل ذیل میں درج کرتے ہیں۔

---

[1] یہ بھی شائد بالکل بسیط نہیں ہوتا۔ بقول فوئسٹ کے "میرے سینے میں دو روحیں (دل ہیں)" کسی نہ کسی حد تک ہر شخص یہی کہہ سکتا ہے، ریںان نے کہا، کہ "میں دو ہوں، بعض اوقات یہ ہوتا ہے، کہ میرا ایک نفس ناشناختہ ہوتا ہے، دراں حالیکہ دوسرا رو رہا ہے"۔ جنون کے عالم میں اکثر یہ دونوں نفس پوری وضاحت کیساتھ الگ الگ ہو جاتے ہیں۔

۱۴۳ - فعل ارادی کی ماہیت

ایک مثال کے ذریعہ سے، امید ہے، کہ فعل ارادی کے جتنے عناصر و اجزا ہوتے ہیں، اُن سب کی حقیقت واضح طور سے ذہن میں آجائے گی -

خواہشِ غذا کی مثال لو - اس کا سب سے پہلا جزو مجرد حیوانی اشتہا ہے - جسکو ہم تھوڑی دیر کے لئے ایک طرح کا عضوی تہیج فرض کر سکتے ہیں، جیسا کہ پھول کو روشنی کی طرف پھیر دینے میں ہوتا ہے؛ البتہ حیوانی اشتہا کا ما بہ الامتیاز جزیہ ہے، کہ اسکے ساتھ شعور بھی موجود ہوتا ہے، جو نباتی تہیجات میں نہیں پایا جاتا - اس شعور کے اصلی عناصر دو ہوتے ہیں، - ایک تو اس چیز کا مبہم[1] تصور، جسکی طلب و اشتہا ہوتی ہے، اور دوسرے لذت و الم کا ایک احساس - اس آخر الذکر احساس کے دو پہلو ہوتے ہیں : ایک طرف تو آئندہ حاصل ہونے والی تشفی کی لذتِ توقع، اور دوسری طرف موجودہ عدم تشفی کی بیکلی - چنانچہ اشتہائے گرسنگی میں جو ایک خاص قسم کی کھرچن ہوتی ہے، اُس میں کچھ تو لذت و خوشگواری ہوتی ہے اور کچھ تکلیف و ناگواری اور ان دونوں کے ساتھ ساتھ مبہم طور پر اسکا بھی شعور موجود رہتا ہے، کہ کس قسم کی چیز سے تشفی حاصل ہوگی - خواہش اور محض اشتہا میں یہ فرق ہوتا ہے کہ خواہش کے درجے میں شئے مطلوب کا شعور متعین طور پر موجود ہوتا ہے اشتہا کی حالت میں ایک مبہم سی بےچینی ہوتی ہے، جس قسم کی چیز سے یہ بےچینی رفع ہوگی، اس کا شعور بھی مبہم ہوتا ہے، اور اُس کے حصول کی لذتِ توقع بھی مبہم ہی رہتی ہے بخلاف اس کے خواہش غذا کی صورت میں غذا کا تصور ایک غایتِ مطلوب کی حیثیت سے متعین طور پر پیش ذہن ہوتا ہے - اشتہا کے مبہم شعور کی طرح خواہش کا متعین تصور بھی لذت و الم پر مشتمل ہوتا ہے - خواہش کی حالت میں جو شئے بحیثیت مقصد کے متعین طور پر پیش نظر ہوتی ہے، وہی صحیح معنی میں محرک ہے - ان محرکات میں باہم تصادم ہو سکتا ہے : مختلف مقاصد آپس میں متعارض ہو سکتے ہیں - اور لازمی طور پر خواہشیں، جو ان محرکات کے تابع ہوتی ہیں، تعلیق

[1] یہ قطعی نہیں ہے، کہ حیوانات کے شعور میں یہ جزء موجود ہی ہوتا ہے -

باب ۳

والتوائیں پڑ جا سکتی ہیں جس شئے کی خواہش پیدا ہوئی ہے اسی تعارض و تصادم کی بنا پر ممکن ہے کہ آخری قرعۂ انتخاب اُس کے نام نہ پڑے، یعنی وہ صرف خواہش کی حد میں رہ جائے اور مرضی کے درجہ تک نہ پہنچے۔ مرضی نام ہے منتخب خواہش کا۔ یا یوں کہو کہ مرضی نام توجہ کے سمٹ کر، ایک نقطہ پر مرتکز ہو جانے کا ہے، جس کے بعد وہ سارے شعور پر چھا جاتی ہے۔ کھانے کی مرضی کا درجہ نفس کھانے کی خواہش سے ایک زیادہ شئے ہے۔ یہ مرتکز خواہش ہے۔ لیکن باایں ہمہ ابھی یہ ارادہ سے دور ہے۔ ارادہ میں اس کے علاوہ ایک متعین قصد یا نیت بھی شامل ہے یعنی ارادہ کی صورت میں ہم اپنی توجہ کو کسی ایک نقطہ پر صرف مرتکز ہی نہیں کر دیتے، بلکہ ساتھ ہی اسکو ایک ایسا مقصد سمجھتے ہیں، جو ہمکو پورا کرنا ہے۔ مثلاً کھانا مہیا کرنے کا قصد، یا معاش کی فراہمی کی نیت، نفس کھانے کی مرضی یا آرزو سے زیادہ شئے ہے۔ ارادہ میں مرضی کے علاوہ واقعی عمل کا بھی جزء داخل ہے۔ قصد یا نیت کا تعلق مستقبل سے ہوتا ہے، جسکو ممکن ہے کہ ہم کسی وجہ سے نہ پورا کریں۔ ارادہ میں نفس تصور قوت عمل میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ یہ کیسے ہو جاتا ہے، اس سوال کا جواب مشکل ہے، لیکن خوش قسمتی سے اس مشکل کا حل کرنا یہاں ضروری نہیں ہے۔ ہمکو فقط اتنا خیال رکھنا ہے کہ ارادہ کا لازمی عنصر قوت عمل ہے۔ آدمی جب کھانے کا ارادہ کر لیتا ہے، تو وہ اُسکی محض نیت نہیں کرتا، بلکہ واقعاً اس کے لئے عمل شروع کر دیتا ہے۔ سب سے اخیر میں سیرت ہے، جو نام ہے قائم و منضبط عادت کا، مثلاً کسی خاص پیشہ کی عادت سے جو افعال صادر ہوتے ہیں، وہ اس پیشہ کی سیرت میں داخل ہیں۔

لہ پروفیسر اسٹاؤٹ کے جس مضمون "عقل ارادی" کا اُوپر حوالہ آچکا ہے، اس بحث کے متعدد پہلوؤں پر بھی اُس سے روشنی پڑتی ہے۔

تعلیق

ذمہ داری

آج کل ارادہ کے اختیار و آزادی پر بحث کی اصلی محرک یہ خواہش ہے کہ انسانی ذمہ داری و مسئولیت کے متعلق ایک صحیح و صاف بات معلوم ہو جائے۱؎۔ قرون وسطیٰ میں دوزخ و جنت کے تخیل نے اس خواہش کو خاص طور پر قوی کر دیا تھا۔ خدا حاکم برتر یا احکم الحاکمین مانا جاتا تھا جو لوگوں کو اُن کے اعمال یا عقائد کے مطابق سزا و جزا دیتا ہے، اس نظریہ سے سخت اشکالات پیدا ہوئے۔ ایک طرف یہ دشواری تھی، کہ اگر یہ فرض کیا جائے، کہ انسان "بلا محرکات کے جو کچھ چاہتا ہے، آزادی سے کر سکتا ہے، کسی خاص سیرت یعنی متعود عالم کا پابند نہیں ہے تو یہ اولاً سمجھ میں آنے والی بات نہیں، ساتھ ہی محض ایک محدود و مخلوق ہستی کی نامحدود آزادی کا دعویٰ ہے۔ دوسری طرف یہ قباحت لازم آتی ہے، کہ اگر انسان کو صرف اس معنیٰ کر کے آزاد مانا جائے، کہ اُسپر اپنی ذات کی پابندی کے علاوہ، کوئی خارجی پابندی نہیں ہے، تو اس صورت میں وہ آخری طور پر خود اپنی سیرت کی تعمیر، کسی خاص عالم خواہش کے اختیار کا جواب دہ نہیں ٹھہرتا۔ اس قباحت کا احساس سینٹ پال ہی کے زمانہ میں ہو چکا تھا، جس کا حل بجز اس کے کچھ نہیں نظر آیا، کہ قضا و قدر کو ایک راز مان لیا جائے۔

اسی قسم کی قباحت آج بھی درپیش ہے، جبکہ افراد اپنے اعمال میں جماعت کے جواب دہ خیال کئے جاتے ہیں۔ یہ معلوم ہونے کے بعد کہ ہر آدمی میں موروثی طور پر خاص خاص بری یا بھلی صلاحیتیں اور رجحانات پہلے ہی سے موجود ہوتے ہیں، اور اُسکی زندگی کا نشو و نما تمامتر اُس اخلاقی ماحول پر منحصر ہوتا ہے، جس میں وہ جنم لیتا ہے، تو پھر کوئی شخص اپنی سیرت کی تعمیر کا ذمہ دار کیسے ٹھہرایا جا سکتا ہے؛ بے شک ایک مفہوم میں ہم خود اپنے عالم خواہش کو منتخب یا پسند کرتے ہیں؛ لیکن یہ "ہم" بجائے خود بے قید و بند یا

۱؎ دیکھو آگے کتاب سوم، باب ۶، فصل ۷۔

آزادِ مطلق ہستی نہیں ہے۔ ہم دنیا میں داخل ہی ہوتے ہیں، کچھ نہ کچھ بُرے یا بھلے میلانات لیکر۔ اس خلقی نیکی یا بدی پر، جو پہلے ہی سے ہمارے ضمیر میں داخل ہوتی ہے، ہمارا کوئی قابو نہیں ہوتا۔ یہ ہماری فطرت کا موروثی جز ہوتی ہے، اور جیسے حالات میں ہم نشو و نما پاتے ہیں، اُسی طرف فطرت ہم کو لیجاتی ہے۔ لہذا جماعت ہمارے جرائم کی سزا دینے کا کیا حق رکھتی ہے؟ تھامس کارلائل جیسے شخصی آزادی کے مدعی اور سزائے جرم کے حامی تک کو یہ اعتراف ہے کہ انسان کی سیرت اُسکو وراثت میں ملتی ہے، اور اُس کے نشو و نما پر جسمانی احوال کا اثر پڑتا ہے۔ اور باوجود اس پر زور دعوے کے، کہ ہر شخص اپنی قسمت کو خود بناتا ہے، سر والٹر اسکاٹ پر جو اُس نے مضمون لکھا ہے، اس میں بھی یہ صاف صاف اقرار موجود ہے، کہ "جو بیماری محض اوپری ہوتی ہے، اور ظاہری نقائص تک محدود رہجاتی ہے وہ تو بے شک آدمی کی نوخیز استعدادوں کو متاثر نہیں کرتی، بلکہ اور آگے بڑھا دیتی ہے۔ لیکن اگر یہ کم بخت اندرونی اعضائے رئیسہ کی بیماری ہوتی، جو سارے نظام کو برباد کر دیتی ہے؛ جس میں نہ کوئی والٹر اسکاٹ، آگے بڑھ سکتا تھا، نہ باوصف تمام استعدادوں کی موجودگی کے اسکا والٹر اسکاٹ ہونا ممکن تھا"۔ اگر یہ صحیح ہے، تو پھر ذمہ داری کہاں گئی؟ کیا یہ بھی اُسی قسم کا معما نہیں ہے، جس نے قرونِ وسطیٰ کے علم کلام کو حیرانی میں ڈال رکھا تھا؟۔

مگر اس کا جواب ہم کو ایک حد تک پہلے ہی معلوم ہو چکا ہے۔ اگر آدمی محض حیوان ہوتا، تو ہم اُسکو جس حال پر پاتے، اُسی کو جائز سمجھتے۔ اس صورت میں سزا اگر جائز ہوتی، تو صرف اُس امید پر کہ اس سے شاید اُس کی کچھ اصلاح[۱] ہو جائے۔ لیکن کوئی آدمی ایسا نہیں ہو سکتا، جو اپنے کو نرا حیوان سمجھے، نہ کوئی انسانی جماعت اپنے افراد کو سراپا حیوان خیال کر سکتی ہے۔ انسان کو ایسی مخلوق ماننا لابد ہے، جس کے سامنے کوئی نصب العین ہوتا ہے، جس کا حاصل کرنا اُسپر واجب ہوتا ہے، اور جس کو وہ واجب سمجھنے کے بعد حاصل کر سکتا ہے۔

[۱] دیکھو آگے کتاب سوم، باب ۶، فصل ۲۔

کوئی شخص اپنی بدکرداری کا یہ عذر نہیں پیش کرسکتا اکہ وہ محض ایک وحشی جانور ہے، جو نہیں جانتا کہ برا کیا ہے اور بھلا کیا ہے، نہ کوئی جماعت اپنے کسی فرد کے اس عذر کو سنے گی۔ رہا یہ امر کہ خدا یا کسی خارج از عالم حاکم کو یہ عذر قبول کرنا چاہئے یا نہیں بالکل دوسرا سوال ہے جو ہماری بحث سے خارج ہے۔ ہمکو صرف اس سے سروکار ہے، کہ کسی انسان یا انسانی جماعت کو انسانی کردار پر کیونکر حکم لگانا چاہئے اور اس نقطۂ نظر سے یہ کہنا بالکل کافی ہے، کہ لوگوں کو چاہئے، کہ خود اپنے کو اور دوسروں کو کارزار نصب العین کا سپاہی سمجھیں، جو شخص اس کارزار سے بھاگا، اُس کی سزا وہی ہے جو غدّار سپاہی کی ہوتی ہے، اور جو شخص اس کی حکومت سے سرتابی کرے وہ فطرت بشری کی بارگاہِ سلطانی سے بغاوت کا مجرم ہوگا۔ انسان کی اخلاقی ترقی میں کوئی سنگین دیوار نہیں مائل ہے۔ صرف اس کی ذات ہے۔ اور وہ اپنی ذات کو محض کوئی طبعی واقعہ نہیں فرض کرسکتا، بلکہ وہ ایک نصب العین کی محکوم ہے۔

اس تعلیق سے میں یہ نہیں امید کرتا، کہ طالب علم کے تمام شبہات رفع ہوجائیں گے۔ لیکن اس بحث کی مزید تفصیل **اخلاقیات** کی حد سے نکل کر **مابعد الطبیعات** میں داخل ہوجائے گی۔[1]

[1] اس پیچیدہ سوال پر مکمل بحث، یقیناً ایک درسی کتاب میں نہیں آسکتی۔ یہاں صرف اتنا اشارہ کردیا گیا ہے، جتنا کہ اخلاقیات کیلئے ضروری معلوم ہوا مزید تفصیل کیلئے اسٹاوٹ کی "مینول آف سائکولوجی" کتاب ۴، باب ۱۱، گرین کی "مقدمۂ اخلاقیات"، کتاب دوم، باب اوّل ٹیلر کی (Elements of Meta Physics) (عناصر ما بعد الطبیعات) کتاب ۴، باب ۴ اور بریڈلی جیمس وغیرہ کی کتابیں دیکھنی چاہئے۔ ان مصنفین نے مختلف خیالات کی نمائندگی کی ہے، لیکن اکثروں کا اتفاق اُسی پر ہے، جو ہم نے اس کتاب میں بیان کردیا ہے۔ جو لوگ اختیاریت کی طرف زیادہ مائل ہیں، وہ جیمس، مارٹینو، لوٹز، وارڈ اور سیتھ ہیں۔ جو لوگ نہایت شدومد سے اجباریت کے قائل ہیں، وہ اسٹفن، الکزنڈر وغیرہ ہیں۔ سجوک نے اپنے کو کسی فریق میں نہیں داخل ہونے دیا باقی جتنے مصنفین ہیں، اُن میں سے اکثر ذاتی اجباریت ہی کے خیال پر زور دیتے ہیں۔

باب چہارم

ارتقائے کردار

۱۔ تمہید۔ انسانی زندگی کی دوسری چیزوں کی طرح، اُس کے کردار میں بھی خواہ وہ شخصی ہو یا قومی بتدریج ترقی ہوتی ہے۔ کردار کی ترقی اور حیات اجتماعی کے عوائد و رسوم کی ترقی میں چولی دامن کا ساتھ ہے، اس لئے اس کی بحث و تحقیق علم الاجتماع کے نئے علم کا ایک جزو ہے۔

حال میں اس علم پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں، اُن میں اجتماعی عوائد و رسوم کے نشوونما پر روشنی ڈالنے کے لئے اُن واقعات پر کافی زور دیا گیا ہے، جن کو تقلید و نقالی سے تعبیر کیا جاتا ہے[1]۔ لیکن اجتماعی ترقی کے اعلیٰ مراتب کی توجیہ و تشریح کے لئے غالباً یہ واقعات ناکافی ہیں؛ البتہ انسانی اور حیوانی زندگی کے ابتدائی افعال کے سمجھنے میں، ان سے قیمتی مدد ملتی ہے، اور اس لئے یہ نقطۂ آغاز کا کام دے سکتے ہیں۔

علم النفس کا اسکو ایک مسلّمہ اصول سمجھنا چاہیئے، کہ جس شئے میں کسی حرکت کا تصور شامل ہوتا ہے وہ اسی قسم کی حرکت کے لئے دیکھنے والے میں بھی ایک طرح کا "رجحان" پیدا کر دیتی ہے، یعنی وہ اس کی نقل یا تقلید پر مائل ہو جاتا ہے۔ خصوصاً جب یہ حرکت کسی ایسے حیوان کے روبرو کیجائے، جس کے اعضائے جسم اس کے لئے خاص طور پر موزوں ہیں۔ یہ حیوان ازخود اس حرکت کی نقل کرنے لگتا ہے، لیکن یاد رکھنا چاہیئے، کہ اس کی یہ نقالی شعور کے ساتھ نہیں ہوتی، بلکہ ایک قسم کی نادانستہ اضطراری "تقلید" ہوتی ہے۔ لسانی واقعات یا اور جن حرکات و سکنات سے مافی الضمیر کا اظہار کیا جاتا ہے، اُن کی تشریح ایک بڑی حد تک اسی نقل و تقلید کے قانون سے

---

[1] فرانسیسی مصنفین، خصوصاً، گیو اور تارڈی وغیرہ نے اس صنف کے واقعات پر بہت ہی زور دیا ہے۔

ہوتی ہے؛ حیوانات کے بیشتر جبلی[1] افعال اور انسان کے بہت سے ابتدائی عوائد کی توجیہ بھی اسی سے ہوتی ہے۔ ذیل میں اس کی تھوڑی مزید تفصیل، امید ہے، کہ فہم مقصد کے لئے کفایت کریگی۔

۲۔ ادنیٰ حیوانات میں جراثیم کردار۔

اگرچہ یہ سچ ہے، کہ صحیح معنی میں کردار کا اطلاق حیوانات کے افعال پر نہیں ہوسکتا، تاہم اتنا یقینی ہے، کہ ان میں اُس چیز کے جراثیم یا ابتدائی آثار ضرور پائے جاتے ہیں، جو انسان تک پہنچ کر کردار بن جاتی ہے۔ گو یہ بمشکل ہی کہا جاسکتا ہے، کہ حیوانات کو کسی غرض و غایت کا براہِ راست کوئی شعور ہوتا ہے، پھر بھی کم ازکم اتنا صحیح ہے، کہ وہ اپنے خاص خاص فطری تہیجات سے ایسے اعراض و مقاصد کی قطعاً تکمیل کرتے رہتے ہیں، جن کی خود اُن کو خبر نہیں ہوتی۔ بلکہ ان کے لئے جبلی میلانات کی رہنمائی میں اپنے نوعی مقاصد کا حصول، اکثر ہماری عقل کی رہنمائی سے زیادہ یقینی ہوتا ہے، مگر جبلت کی حقیقت پر پردہ پڑا ہوا ہے۔ کچھ تو یہ موروثی تہیجات پر مبنی معلوم ہوتی ہے، لیکن کسی نہ کسی حدتک افرادِ حیوان اس کو اپنی زندگی کے ایام میں بھی حاصل کرتے ہیں، اور نقل و محاکات سے اس کا نشوونما ہوتا ہے۔ مختلف جانوروں کے بچے بہت سی باتیں اپنے ہم جنسوں کی

---

[1] یہ ابتک ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے، کہ "جبلی" کے کیا معنی ہیں، اور یہاں اس بحث کو چھیڑنا یقیناً بے محل ہوگا۔ بعض لوگوں نے اس اصطلاح کو صرف خلقی فعلیت تک محدود رکھا ہے! لیکن اگر پروفیسر لائڈ مارگن کا یہ خیال صحیح ہے، کہ بجز اُن عضویاتی رجحانات کے، جو مناسب تحریض و تحریک کی موجودگی میں خاص خاص افعال کے موجب ہوتے ہیں، اور کوئی شئے حیوانات میں خلقی نہیں ہوتی؛ تو پھر علم النفس میں، اس خیال کی روسے، جبلت کی حقیقت صفر رہ جاتی ہے (دیکھو اُس کی کتاب Comparation Psychology اور Habit & Instinct) ہم اپنے موجودہ مقصد کے لئے جبلی سے مراد وہ افعال لیتے ہیں، جو علم النفسی نقطۂ نظر سے) اور ایک اور ادراکی تصورات کے علاوہ کسی اور شئے کے محتاج نہیں ہوتے۔

باب ۳

محاکات ہی سے سیکھتے ہیں۔ غول میں رہنے والے حیوانات میں خصوصیت کے ساتھ یہ بات نظر آتی ہے، کہ وہ، (جیساکہ بھیڑوں کا حال ہوتا ہے) اپنے پیشرو کی حرکات کی تقلید کرتے ہیں، اور اِن میں بعض قسم کے افعال تقریباً اُسی طرح نشو ونما پاتے ہیں[1]،[2]

[1] ان واقعات میں بھی بحث و اختلاف کی گنجائش موجود ہے۔ ذیل میں ہم پروفیسر مارگن کا جو ان چیزوں پر غالباً سب سے زبردست سند ہے، ایک اقتباس درج کرتے ہیں۔ وہ اپنی کتاب (Habit & Instinct) (عادت و جبلت، صفحہ ۱۶۶-۱۶۷) میں لکھتا ہے، کہ "اگر مرغی کا ایک بچہ اتفاقی طور پر پانی کے برتن میں مُنہ ڈال دیتا ہے، جس سے پانی پینا سیکھ جاتا ہے، تو دوسرے بچے بھی اس کو دیکھکر دہراتے ہیں، اور اسی طرح از خود پانی پینے لگتے ہیں۔ جب مرغی اپنے بچوں کو دانہ چُگنا سکھلاتی ہے، تو اُن کے سامنے دانہ ڈالکر زمین پر اپنی چونچ مارتی ہے، جسکی وہ نقل کرتے ہیں اور کھانا سیکھ جاتے ہیں۔ اسی طرح آدمی پنسل یا چھوٹے چمچے کی نوک کو مرغی کے بچوں کے سامنے زمین پر مار مار کر اُن کو چگنا سکھا سکتا ہے۔ مسٹر ہیل کا بیان ہے، کہ آسام والوں کا تجربہ ہے، کہ اگر وہ مرغ کے بچوں کو اسطرح کھانا نہ سکھلادیں، تو وہ مرجائیں! اور پروفیسر کلیپول نے مجھ سے بیان کیا ہے، کہ شتر مرغ کے بچے جو سیونی (بچے نکالنے کی مشین) کے ذریعے سے پیدا کئے جاتے ہیں، اُن کے لئے بھی یہی کرنا پڑتا ہے۔ اسی طرح چھوٹی چڑیوں کی پرورش میں آسانی ہوجاتی ہے اگر بڑی چڑیوں کے کھانے پینے کی مثال اُن کے سامنے رکھی جائے۔ اور اگر محاکات کے واسطے مثال موجود رہے تو زمین کھرچنے وغیرہ کے جبلی افعال ان کو نسبتہً جلد آجاتے ہیں .... اسی قسم کی اور بھی بہت سی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔ لیکن ان سب میں مشترک جو بات ہم کو نظر آتی ہے، وہ نقالی (محاکات کے رجحان کی موجودگی ہے، اسکی چھوٹی چھوٹی نظیریں اس قدر ملتی ہیں، کہ ان کی تفصیل آسان نہیں۔ اس میں شک نہیں، کہ اس قسم کے جتنے افعال ہیں، وہ سب کے سب خلقی یا خداداد استعداد (اور غالباً خلقی ہی تہیج) پر مبنی ہوتے ہیں۔ رہی یہ بات، کہ ان میں توارث کا کتنا حصہ ہوتا ہے، اور محاکات کا کتنا، یہ البتہ ایک مشکل مسئلہ ہے، لیکن غنیمت ہے کہ یہاں اس بحث سے ہمکو سروکار نہیں ہے۔

[2] یہ ابتک بحث طلب ہے کہ یہ افعال کس حد تک انفرادی زندگی میں نشو نما پاتے ہیں، اور کس حد تک نقل و محاکات کا نتیجہ ہوتے ہیں مکھیوں کی ملکہ خانہ سے نکلتے ہی اپنے حریفوں کو مار ڈالتی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بالکل پیدائشی تہیج ہے۔

جس طرح کہ انسان کے رواجی اخلاق حتیٰ کہ بعض اوقات اُن عوائد کی خلاف ورزی پر جو کسی نوع کے حیوانی گلہ یا غول میں رواج پا چکے ہیں، اس کے افراد کو سزا بھی ملتی ہے۔ اس حیثیت میں اخلاقی افعال اور احکام دونوں کے جراثیم موجود ہیں، گو ان کو محض جراثیم کی حد سے آگے کوئی وقعت و بنا زیادتی ہوگی۔

۳۔ وحشی انسانوں کا کردار

وحشی انسانوں میں اخلاقی شعور یا احساس بہت کچھ ابتدائی جراثیم ہی کی حالت میں پایا جاتا ہے۔ ان کے افعال بڑی حد تک تہیجی ہوتے ہیں، اور بعید نتائج و عواقب کی پیش بینی کے آثار ان میں شاذ ہی پائے جاتے ہیں۔ تاہم یہ انفرادی تلون مزاجیوں کی رہنمائی پر ہرگز نہیں چھوڑ دیئے جاتے، کہ جس وقت جس کی جو طبیعت چاہے کر بیٹھے۔ بلکہ وحشی انسان اپنے قبیلہ کا ایک رکن ہوتا ہے اور اس کی زندگی اس قبیلہ کے ایسے رواجی رسوم و عوائد کی زنجیر میں جکڑی ہوتی ہے، جنکی غرض و غایت ہمیشہ واضح نہیں ہوتی۔ اس میں شک نہیں، کہ ان رسوم و عوائد کی تعمیر میں شعوری نقل و تقلید کا کافی حصہ ہوتا ہے؛ اور انکی غرض و غایت اگر معلوم بھی ہو جائے تو بھی ہمیشہ یہ نتیجہ نکالنا چاہیے، کہ جن لوگوں نے ان کو اختیار کیا تھا، اُن کے ذہن میں بھی اس غایت کا شعور موجود تھا۔

۴۔ کردار کی رہنمائی رواج سے۔

دَورِ توتمش سے نکلنے کے بعد بھی، عرصۂ دراز تک، کردار پر رواج ہی کی حکومت قائم رہتی ہے مختلف قوموں کے اخلاق کے بنانے میں رسم و رواج کو جو اہمیت حاصل ہے، اُسکی شہادت (Maros Siten) وغیرہ الفاظ سے ملتی ہے گو اب انگریزی زبان میں لفظ (Manners) کے معنی نہایت ہی محدود ہو گئے ہیں، تاہم اس زمانہ میں بھی بعض اوقات لوگ اسکو اپنے وسیع تر معنی میں استعمال کر دیتے ہیں[1]، اس حقیقت کے اظہار کے لئے الفاظ کچھ بھی استعمال کئے جائیں، لیکن اتنا بہر حال غیر مشتبہ ہے، کہ رواجی اخلاق، اُس اخلاق پر مقدم ہوتا ہے، جس کی بنیاد قانون

[1] جیسا کہ ورڈ سورتھ کہتا ہے۔ "And give us manners, virtue, freedum & power."

باب ۴

یا عقل پر ہے۔

۵۔ کردار کی رہنمائی قانون سے

مگر رواجی اخلاق کے ساتھ ہی بندھے ہوئے قواعد بھی بننا شروع ہو جاتے ہیں گو ایک حد تک یہ بھی صرف رسم و رواج ہی کی ایک منضبط شکل ہوتے ہیں؛ لیکن بایں ہمہ یہ قانونی انضباط علی العموم رسوم سابقہ میں ایک خاص تبدیلی ضرور پیدا کر دیتا ہے۔ مثلاً جب انتقام کی رسم کے بجائے مجرمانہ افعال کی سزا کے لئے متعین قوانین بنجباتے ہیں، تو انتقام لینے کے حدود بہت کچھ مقید ہو جاتے ہیں پہلی سی وسعت نہیں قائم رہتی، اور انصاف کا خیال زیادہ پیدا ہو جاتا ہے۔

۶۔ کردار کی رہنمائی تصورات سے۔

جہاں متعین قوانین بنے، بس غور و فکر کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے۔ کیونکہ قاعدوں میں خود باہمی تعارض بھی واقع ہوتا ہے، اور رسم و رواج کے ساتھ بھی یہ ٹکراتے ہیں؛ اور تنگ تو بہر حال یہ اتنے ہوتے ہیں، کہ ہر موقع پر کردار کی رہنمائی نہیں کر سکتے۔ استثنائی مواقع نکلنا شروع ہوتے ہیں، جن کی بنا پر لوگوں کو اُن اصول پر غور کرنا پڑتا ہے، جو ان قواعد کی تہ میں پائے جاتے ہیں، تاکہ جو مشکلات پیش آتی ہیں اُن کے مطابق ان میں ترمیم کیجائے۔ اس غور و فکر سے آہستہ آہستہ قوانین کی معنوی روح، اُن کی لفظی پابندیوں پر غالب آتی جاتی ہے۔ لوگ اپنی رہنمائی میں قواعد کی جگہ اصول سے کام لینے لگتے ہیں، یعنی اصلی مقاصد اور اُن کے حصول کے بہترین اسباب و وسائل پر نظر رکھنے لگتے ہیں۔ اس منزل پر پہنچ کر ہم تقلید و محاکات کی حد سے تقریباً بالکل نکل جاتے ہیں۔ اور رسم رواج کی جگہ عقل لے لیتی ہے۔

۷۔ عمل اور عقل و فکر۔

تاہم اخلاق کی انتہائی ترقی یافتہ صورتوں میں بھی عقل و فکر کا جو حصہ ہوتا ہے اُس میں افراط و مبالغہ سے کام نہ لینا چاہیئے۔

اخلاقی زندگی اپنے کمالِ ارتقا کی آخری منزلوں میں بھی ہمہ وقت خالی فکر و تامل ہی کی ماتحتی میں نہیں گزرتی؛ اور ایسا ہونا ممکن بھی نہ تھا۔ ہمکو اپنی روزانہ زندگی میں جس سرعت کے ساتھ چیزوں کے متعلق فیصلہ کرنا پڑتا ہے، اور جس قدر دور دراز نتائج

باب ۴

وہ واقعات کی بابت منصوبے باندھنے پڑتے ہیں، اس کی بنا پر عاقل سے عاقل آدمی کو بھی، کافی حد تک عام عقائد و مسلمات ہی کی پیروی کرنی پڑتی ہے اور پوری طرح سوچے سمجھے اصول کی روشنی میں سارا راستہ کوئی شخص بھی طے نہیں کر سکتا۔ جن خیالات یا تصورات کی راہنمائی میں وہ چلتا ہے، اُن کا ایک حصّہ بے شک غور و فکر پر مبنی ہوتا ہے، لیکن ایک حصّہ کچھ انفرادی اور کچھ نسلی و قومی تجربات سے بھی ماخوذ ہوتا ہے۔ اور اس منزل میں بھی نقل و تقلید سے کلیتہً آزادی نہیں حاصل ہو جاتی۔ ترقی یافتہ سے ترقی یافتہ کردار میں بھی جبلت و تہیج کا کچھ نہ کچھ جز موجود رہتا ہے۔

۸۔ اخلاقی تصورات اور تصورات متعلق اخلاق۔

اس بحث سے ایک اہم فرق کا ذکر ضروری ہو جاتا ہے، بہر حال میں بہت زور دیا گیا ہے، اور جسکو ڈاکٹر ابسنیکٹ[1] نے "اخلاقی تصورات" اور "تصورات متعلق اخلاق" سے تعبیر کیا ہے، یا جسکو اختصار کے ساتھ اخلاقی اور اخلاقیاتی تصورات کہا جاسکتا ہے۔ جو تصورات ہمارے افعال کی رہنمائی کرتے ہیں، وہ کم و بیش عقلی نوعیت کے ہو سکتے ہیں۔ یعنی آدمی کسی غایت مثلاً حصول مسرت یا کمال کو واضح طور پر متعین کر کے اسکے خیال یا تصور کی رہنمائی میں چل سکتا ہے اور اپنے سارے سلسلۂ کردار کو اسکی تحصیل کے لئے موزوں بنا سکتا ہے اس صورت میں کہا جائے گا، کہ اس کا رہنما ایک اخلاقیاتی تصور یا "تصور متعلق اخلاق" ہے یعنی ایک ایسا تصور جو اخلاقی غرض و غایت کے متعلق غور و فکر کر کے قائم کیا گیا ہے۔ بخلاف اس کے اخلاقی تصور میں ایسا ہونا ضروری نہیں۔ کیونکہ ممکن ہے کہ اخلاقی تصور ہمارے مذہبی یا روحانی حالات سے ماخوذ ہو۔ مثلاً اُس صنف کردار کے تصورات کو لو، جسکی بنا پر کوئی شخص "بھلا آدمی" یا "عیسائی" کہا جاتا ہے، کہ وہ عموماً اخلاقی غرض و غایت کی فکر و تحقیق پر مبنی نہیں ہوتے،

[1] "انٹرنیشنل جرنل آف ایتھکس" (بین الاقوامی جریدۂ اخلاقیات)، جلد ا نمبر ا میں ایک مضمون میں ڈاکٹر موصوف نے یہ تفریق قائم کی ہے، اس کے بعد پھر یہ مضمون "دی سویلائزیشن آف کرسچنڈم" (دنیائے مسیحیت کا تمدن) میں شائع ہوا ہے۔

بلکہ روایت و تجربہ سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ لہٰذا یہ یاد رکھنے کی بات ہے، کہ گو انسان نے خود اخلاق کی ماہیت پر کبھی غور و فکر نہ کیا ہو پھر بھی اخلاقی تصورات اس کے رہنما ہو سکتے ہیں۔ مزید براں، یہ بھی ہو سکتا ہے، کہ ایک شخص نے اخلاق کی ماہیت پر بہت کچھ فکر و تامل کیا ہو، اور پھر بھی اُس کے اخلاقی تصورات کا سرمایہ نہایت قلیل و ناکارہ ہو۔ اس میں شک نہیں، کہ اس تفریق کو بہت کچھ اہم بنایا جا سکتا ہے؛ اور ڈاکٹر بسینکٹ نے جو خصوصیت کے ساتھ اس کا ذمہ دار ہے دونوں کے تضاد میں افراط و مبالغہ سے کام لیا ہے۔ ورنہ حقیقتًہ ہر اخلاقی تصور کی عقلی تحلیل ہو سکتی ہے، جس کی بنا پر کہا جا سکتا ہے، کہ وہ اخلاقیاتی تصور کو متضمن ہے۔ اور اسی طرح ہر اخلاقیاتی تصور قدرتًہ اخلاقی تصورات کا مبدأ بنجاتا ہے[1]۔ اس بحث کی زیادہ تفصیل کا موقع آگے آئیگا، جہاں اس پر گفتگو ہوگی، کہ اخلاقیاتی نظریہ کا اثر عملی کردار پر کیا پڑتا ہے سردست اخلاقی اور اخلاقیاتی تصورات کی اس اہم تفریق کو ذہن نشین رکھنا کافی ہے۔

۹۔ اخلاقی شعور کا نمو اس مختصر بیان سے ایک عام اندازہ قائم کیا جا سکتا ہے، کہ اخلاقی زندگی رسم و رواج سے جس کی بنیاد تقلید و محاکات پر تھی، بتدریج ترقی کر کے فکر و تامل کی منزل تک کس طرح پہنچی ہے۔ لیکن اخلاقی شعور کے نشو و نما کو پوری طرح سمجھنے کے لئے تنہا کردار ہی کے طریق نمو کا جان لینا کافی نہیں ہے، بلکہ کردار

[1] یہ تحقیق دلچسپ ضرور تھی، کہ موجودہ مسیحی دنیا کے اخلاقی تصورات، کس حد تک غیر شعوری نشو و نما کا نتیجہ ہیں، اور کس حد تک یونانی خیالات کی عقلی تحلیل، یعنی افلاطون، ارسطو، اور رواقیہ وغیرہ کے اثر پر مبنی ہیں۔ یا یہ سوال، کہ حیوانات کے بارے میں، جو فرائض ہم اپنے اوپر عائد سمجھتے ہیں، وہ کہاں تک افادیت کے اثر پر مبنی ہیں، اور کہاں تک اخلاقی احساس کے بے ارادہ نشو و نما پر لیکن اس قسم کے سوالات کا جواب دینا نہایت مشکل ہوگا۔ "آندھی جہاں سنائی دیتی ہے، وہیں چل رہی ہے، اور تو اس کی آواز سن رہا ہے، لیکن تو یہ نہیں بتا سکتا کہ یہ کہاں سے آتی ہے، اور کہاں جاتی ہے"۔ بہ حیثیت مجموعی ہمارے اخلاقی نشو و نما کے بڑے حصہ پر یہی مثال آج بھی صادق آتی ہے۔

پر جو حکم لگایا جاتا ہے، اُس کا اسکے ساتھ ساتھ جس طرح نشوونما ہوا ہے، اس کا جاننا بھی ضروری ہے جس چیز کو اخلاق کہا جاتا ہے، اس کے اولین یوم وجود سے لیکر آج تک نہ صرف یہ ہوتا رہا ہے، کہ لوگ اپنے افعال میں ایک خاص طریقے کے پابند ہوتے ہیں، بلکہ مختلف طرح سے اپنے اس خیال کو بھی ظاہر کرتے رہے ہیں، کہ فلاں قسم کے افعال بجا ہیں اور فلاں قسم کے بیجا۔ گو ان دونو کا نشوونما ایک دوسرے سے بہت قریبی وابستگی رکھتا ہے لیکن پھر بھی دونو ایک دوسرے سے بالکل جداگانہ چیزیں ہیں۔ کیونکہ یہ نہایت ہی بدیہی بات ہے، کہ اکثر جس طریقہ پر لوگ بجا ہونے کا حکم لگاتے ہیں اُس کے مطابق عمل نہیں کرتے، نہ جس طریقے پر بیجا ہونے کا حکم لگاتے ہیں، اُس سے ہمیشہ احتراز کرتے ہیں لہٰذا ضروری ہے، کہ دوسری چیز یعنی اخلاقی حکم کے نشوونما کا بھی ہم علیحدہ جائزہ لیں۔

تعلیق

علم الاجتماع

اس باب میں جن چیزوں سے بحث ہوئی ہے، نیز کسی حد تک اگلے باب کے مباحث زیادہ صحیح طور پر **علم الاجتماع** سے تعلق رکھتے ہیں۔ جو آج کل نہایت تیزی سے ترقی کر رہا ہے۔ اس علم کے ابتدائی آثار تو ہم کو ارسطو کی کتاب "سیاسیات" ہی میں نظر آتے ہیں باقی اس موجودہ زمانہ میں یہ بہت کچھ ہابس، اسپنوزا، لاک، شیفٹبری، ہچسن، روسو، آدم اسمتھ، کینٹ، و ہیگل وغیرہ کا مرہون ہے۔ لیکن بہ حیثیت مجموعی، اس کا بانیِ اوّل کامٹ کو قرار دیا جاسکتا ہے۔ انگلستان میں اسکا مستقل وجود اسپنسر نے قائم کیا، جس نے پہلے تو ایک دلچسپ چھوٹی سی کتاب "اسٹڈی آف سوشیالوجی" کے نام سے لکھی اور پھر ایک ضخیم کتاب "پرنسپلس آف سوشیالوجی" (اصول علم الاجتماع، لکھی فرانس میں ڈیگریف کے مقدمۂ علم الاجتماع (Introduction A La Socialogie) اور فادلی وگیبو وغیرہ کی تحریروں کا حوالہ دیا

جاسکتا ہے۔ جرمنی میں سب سے مفصل کتاب شیفلی نے لکھی ہے، سمیل کی تصانیف اس حیثیت سے ہمارے لئے زیادہ دلچسپ ہیں، کہ اُس نے علم الاجتماع اور اخلاقیات کو ملا دینے کی کوشش کی ہے، وہ اخلاقیات کو قریباً علم الاجتماع کا ایک جز سمجھتا ہے۔ امریکہ میں بھی علم الاجتماع پر توجہ کی گئی ہے، مسٹر لسٹر، وارڈ، پروفیسر گڈنگس، ڈاکٹر راس، پروفیسر اسمال، ونسنٹ، فیرمینکس وغیرہ کے نام خصوصیت کے ساتھ لئے جا سکتے ہیں "سوشل ریویو" اور "امریکن جرنل آف سوشیالوجی" سے پتہ چلتا ہے کہ علم الاجتماع کس رخ پر جا رہا ہے۔ لیکن یہ مشکل ہی سے کہا جا سکتا ہے، کہ اس علم نے ابتک کوئی مسلّم اصول یا متعین راہ اختیار کی ہے۔ جو طلبہ اس کی موجودہ حالت کا اندازہ کرنا چاہتے ہیں اُن کو پروفیسر گڈنگس کی "اصولِ علم الاجتماع"، (پرنسپلس آف سوشیالوجی)، یا پروفیسر فیرمینکس کی مقدمۂ علم الاجتماع (انٹراڈکشن ٹو سوشیالوجی)، پڑھنے سے امید ہے کہ اس میں کافی مدد ملے گی۔ اخلاقیات کے اجتماعی پہلوؤں کو ال۔ ٹی ہاب ہاؤس نے اپنی تحریروں میں خصوصیت کے ساتھ نمایاں کیا ہے، خاص کر اپنی کتاب (Morals in Evolution) میں اور اس سے بھی زیادہ پروفیسر وسٹر مارک نے اپنی جامع کتاب "تصوراتِ اخلاقی" کی اصل وارتقا میں (The origin & Development of the Moral I deas) ڈاکٹر میگڈوگل کی "سوشل سائکالوجی" (اجتماعی علم النفس)، اور مسٹر جی ویلس کی "دی گریٹ سوسائٹی"، بھی نہایت ہی مفید کتابیں ہیں۔

باب پنجم

اخلاقی حکم کا نشو و نما

۱۔ اخلاقی حکم کی سب سے ابتدائی صورتیں۔

کردار کی طرح، اخلاقی حکم کے ابتدائی آثار و جراثیم بھی حیوانات میں ملتے ہیں۔ گھریلو جانور، خصوصاً کتوں میں اکثر یہ نظر آتا ہے کہ اُن کو اپنی غلط کاری کا ایک قسم کا شعور ہوتا ہے؛ جب وہ کوئی سزا پانے والی حرکت کرتے ہیں تو اس کا کم از کم یک گونہ احساس تو اُن کو یقیناً ہوتا ہے۔ غول بنا کر رہنے والے وحشی حیوانات تک میں اخلاقی حکم کی کچھ نہ کچھ ابتدائی جھلک موجود ہوتی ہے۔ اِن میں جو خاص خاص عادتیں قائم ہوتی ہیں ان کے خلاف ورزی سے ان میں ایک طرح کی بے چینی نمایاں ہوتی ہے، اور ان کے متعلق جو قصے مشہور ہیں، اگر وہ سچ ہیں[۱] تو بعض حالتوں میں غول کے جو افراد اس خلاف ورزی کے مرتکب ہوتے ہیں، اُنکو سزا بھی دیجاتی ہے۔ لیکن سب سے زیادہ سخت سزا اُن افراد کو دی جاتی ہے، جن کا گناہ صرف یہ ہوتا ہے کہ وہ بیمار یا زخمی ہو جاتے ہیں، جس کو اگر ہم کچھ اخلاقی حیثیت دیں، تو کسی نمایاں اخلاقی حکم کے بجائے اس کو ایک ایسی جبلّت سے تعبیر کر سکتے ہیں، جو غول کو اُن اثرات سے محفوظ رکھنا چاہتی ہے، جن سے اِس کی کمزوری کا اندیشہ ہو۔ لیکن خود ابتدائی درجے کے انسانوں میں بھی کردار پر جو حکم لگایا جاتا ہے، اور جس پر سزا یا جزا مرتب ہوتی ہے اُس کے معنی ابھی اس سے کچھ زیادہ نہیں معلوم ہوتے، کہ جو چیزیں قبیلہ کو قوت دیتی ہیں

[۱] مگر پروفیسر اسٹاوٹ کا خیال غالباً صحیح ہے، کہ غول کے ایک ساتھی کی مصیبت (خصوصاً اگر خون کی بو محسوس ہو)، دوسرے کو غضبناک بنا دیتی ہے، یہ غیظ و غضب کسی پر نکلنا چاہتا ہے اور اس طرح جو مرکز توجہ ہے، یعنی خود مصیبت زدہ ساتھی وہی زد میں آجاتا ہے، ورنہ اگر دشمن سامنے ہو تو اُس پر آفت آتی ہے۔

وہ پسند کیجاتی ہیں اور جو اُسکی کمزوری کا موجب ہوتی ہیں، وہ ناپسند[1]۔ بہرحال اہم بات جو یاد رکھنے والی ہے، یہ ہے کہ اخلاقی حکم کی ابتدائی صورتیں قبیلہ یا جماعت کے لحاظ پر مبنی ہوتی ہیں، اور فرد کی حیثیت اس جماعت کے صرف ایک جزکی ہوتی ہے۔ غرض اس حکم کی اصل، اس میں شک نہیں، کہ حیوانات کے غولی شعور میں ملتی ہے۔

۲۔ قبائلی نفس۔ کلیفرڈ نے "قبائلی نفس" کی اصطلاح سے جو مراد لی ہے، اس کو نہایت دلچسپ طریقے سے بیان کیا ہے[2]۔ اس نے پہلے نفس کی تعریف یہ کی ہے، کہ "وہ ایک قسم کا مرکز یا محور ہے، جس کے گرد ہمارے بعید تر محرکات گردش کرتے رہتے ہیں، اور ہمیشہ اُسی کی جانب رجوع کرتے ہیں" مختصر یہ کہ نفس ایک عالم رجوع (یعنی مرجع محرکات) کا نام ہے۔ اس کے بعد وہ لکھتا ہے، کہ "اب اگر ہم نوع انسان کی نسبتہً ابتدائی نسلوں پر غور کریں، تو نہ صرف ہمکو یہ نظر آئے گا، کہ ان کی زندگی کا بڑا حصہ فوری و قریبی خواہشوں کا محکوم ہوتا ہے، اور اس لئے نفس یا انا کا تخیل کم ترقی یافتہ ہوتا ہے، بلکہ یہ بھی معلوم ہوگا کہ اس میں

[1] خاص خاص حالات میں ترقی یافتہ جماعتوں میں بھی ایک حد تک یہی شئے نظر آتی ہے۔ مثلاً امریکہ کی سیاسی زندگی کے بعض پہلوؤں پر برائس اپنی تصنیف "امریکن کامن ولتھ" (باب) میں لکھتا ہے، کہ "شہری اہل سیاست تک کو ایک اخلاقی ضابطہ (اخلاقی معیار) رکھنا پڑتا ہے۔ یہ عام ضابطۂ اخلاق نہیں ہوتا۔ یہ جھوٹ، بد دیانتی، رشوت ستانی، انتخابِ ممبری میں فریب و تدلیس سے نہیں روکتا، لیکن بے پروائی، بزدلی، نافرمانی اور سب سے بڑھکر اپنے فریق سے غداری کو یہ ضابطہ صریح جرم سمجھتا ہے۔ اسکی رو سے اصلی فضیلت آپس کا ایکہ، فریقانہ جدو جہد میں سب کا باہمی اتفاق اور اپنے فریق کی غیر مشتبہ اطاعت و وفاداری ہوتی ہے۔ جو شخص اپنی چار اینٹ کی مسجد الگ بنانا چاہتا ہے، وہ سرکش و غدار ٹھہرتا ہے اور اُسکو نہ صرف سخت بلکہ انتقامانہ سزا دیجاتی ہے۔" انگلستان کی فریقانہ سیاست یا اطبا اور تجار کی جماعتوں (ٹریڈس یونینس) میں بھی اس قسم کا اخلاقی معیار بالکل ناپید نہیں ہے۔ لیکن یہ معیار چونکہ معیار در معیار کی حیثیت رکھتا ہے، اسلئے پوری قوم کے مسلم معیارِ اخلاق کے مقابلے میں، اپنے کو کامل طور پر نہیں قائم رکھ سکتا ہے، اور اہل سیاست تک کو بھی بعض اوقات قوم کے اخلاقی احساسات ہی کی رعایت کرنی پڑتی ہے۔

[2] دیکھو اس کے "خطبات و مقالات"

تحدید کم اور وسعت زیادہ ہوتی ہے یعنی ایک وحشی کو صرف اپنی پامالی سے نہیں بلکہ قبیلہ کی پامالی و تباہی سے بھی آزار پہنچتا ہے جس کی خاطر وہ اپنے جھونپڑے اپنی بی بی، اور اپنے کھانے پینے تک کی پروا نہیں کرتا ہے۔ اس طرح قبیلہ نفس دانا کے اس تخیل میں آپ سے آپ داخل ہو جاتا ہے، جو بعید خواہشوں کو قریب کر کے ممکن بنا دیتا ہے،، قبیلہ کا وجود صرف اسی تدبیر سے قائم رہ سکتا ہے، کہ اس کے افراد میں قبائلی نفس کا احساس و تخیل موجود ہو۔ اس لئے انتخابِ طبعی کا قرعہ انھیں نسلوں کے نام پڑتا ہے جن میں اس قبائلی نفس کا احساس نہایت زبردست ہوتا ہے اور اُنکی فوری خواہشوں پر عادۃً غالب رہتا ہے۔ حتیٰ کہ یہ شبہ بیجا نہیں معلوم ہوتا ہے، کہ منازل ارتقا میں قبائلی نفس انفرادی نفس پر مقدم ہے رفتہ رفتہ امتدادِ زمانہ سے یہ قبائلی نفس موروثی بنجاتا ہے، اور اجتماعی الطبع انسان کی سیرتِ نوعیہ میں جاگزیں ہو جاتا ہے پھر جب قبائل سے قومیں بنتی ہیں، ممالک آباد ہوتے ہیں، تو یہ اور زیادہ وسیع ہو جاتا ہے؛ اور بالآخر ترقی کرتے کرتے انسانیت کے وسیع ترین نفس کے جسم میں ظاہر ہوتا ہے۔ ان بلندیوں سے نیچے خاندان اور شہر کی صورت میں محدود رہتا ہے۔ میں انسان کی اس صفت کو، جو خاندانی یا قبائلی انا کے غلبہ پر مشتمل ہوتی ہے، مرجع محرکات کی علامت کی حیثیت سے، اس کے پرانے نام صلہ رحمی[1] سے یاد کروں گا۔"

اس ضمن میں کلیفرڈ نے جو کچھ بیان کیا ہے، اس سب پر کلیتہً صاد کرنا ضروری نہیں، لیکن اقتباسِ بالا میں اس نے جس امر پر زور دیا ہے، کم از کم اسکی اہمیت تو ہمکو تسلیم ہی کرنی چاہیئے، یعنی اخلاق کا ابتدائی شعور جماعتی اتحاد ہمدردی پر مبنی تھا۔ شروع میں آدمی اپنے کو مستقل بالذات فرد نہیں خیال کرتا، بلکہ ایک جماعت یا نظام کا جزو[2] سمجھتا ہے؛ اور اس نظام کو ایک معنی کر کے نہایت صحیح طور پر

---

[1] Piety، کو جس مفہوم میں یہاں مصنف نے استعمال کیا ہے، اُس کے لئے اُردو میں کوئی مناسب لفظ نہیں ملتا۔ یہاں اس سے مراد غالباً ماں باپ اعزہ و اقارب کی محبت ہے، اس لئے صلۂ رحمی سے اسکا ترجمہ کر دیا گیا ہے۔ م

[2] قبیلہ کے اتحاد کا تخیل عموماً، ہر قبیلہ کے ایک مخصوص دیوتا کی صورت اختیار کر لیتا ہے؛ اور یہ مذہبی بندش اس نظام کو متحد کرنے میں روز بروز اہم ہوتی جاتی ہے۔

نفس دانا کہا جا سکتا ہے، کیونکہ یہی وہ عالم ہوتا ہے، جو افراد کے کردار کا مرجع و محور ہوتا ہے۔ لہذا یہی اخلاقی حکم کی جڑ ہے، اس کی تشکیل جس طرح ہوئی ہے، اس کیلئے بھی کلیفرڈ ہی کے بیان کا بعینہ اقتباس مناسب ہو گا۔

۳۔ ضمیر کی اصل

وہ لکھتا ہے، کہ "ہم ایسی سیرت والے آدمی کو نہیں پسند کرتے، جس سے نقصانات کا اندیشہ ہو کسی آدمی کو ایسی سیرت کی بنا پر پسند نہ کرنا، محض ان نقصانات کے علیحدہ علیحدہ پسند نہ کرنے سے ایک مختلف اور زیادہ پیچیدہ احساس ہے۔ بلی کو تم کھانا دیتے ہو اس کو وہ پسند کرتی ہے، وہ تمہارے ہات اور تمہاری گود کو پسند کرتی ہے، لیکن میں نہیں سمجھتا، کہ اس کے ذہن میں "تم" کا بھی کوئی تصور ہوتا ہے۔ لیکن ایک کتا جس کو تم نے پالا ہے م، "تم" کو ایسی حالت میں بھی پسند کر سکتا ہے، جبکہ تم اسکو مار رہے ہو، گو وہ نفس اس مار کو نہیں پسند کرتا۔ اس قسم کی پسندیدگی و ناپسندیدگی کا احساس قبائلی نفس کو بھی ہوتا ہے، اگر کوئی آدمی ایسا کام کرے، جو عام طور پر قبیلہ کے حق میں اچھا سمجھا جاتا ہے، تو ہمارا قبائلی نفس پہلے تو یہ کہتا ہے، کہ میں اس کام کو پسند کرتا ہوں، جو تم نے کیا۔ الگ الگ کاموں کی اس عام تحسین پسندیدگی سے اُخوت و صلۂ رحمی کا اثر ایک محرک کی حیثیت اختیار کرتا جاتا ہے، اور بالآخر انتخابِ طبعی اُن قبائل کو اپنی حفاظت میں لے لیتا ہے، جو صحیح و صائب چیزوں کو پسند کرتے ہیں، یعنی ایسی چیزیں جو تنازع للبقا میں ان کے لئے کارآمد ہیں۔ لیکن دوسری صورت یہ ہے، کہ ایک آدمی صلۂ رحمی کی بنا پر برابر اور عادۃً قبیلہ کے لئے اچھے کام کرتا رہتا ہے، اس حالت میں ہمارا قبائلی نفس اس آدمی سے کہیگا، کہ میں "تم" کو پسند کرتا ہوں یہی احساس جس کا قبیلہ کے نام سے کوئی فرد اس طرح اظہار کرتا ہے، کہ میں "تم" کو پسند کرتا ہوں وہ تحسین ہے، جسکا نام میرے نزدیک تحسین ہے۔ یعنی وہ احساس جو کسی شخص کی ایسی سیرت کی طرف سے پیدا ہوتا ہے، جو جماعت کے حق میں مفید نظر آتی ہے۔"

اسکے بعد کلیفرڈ لکھتا ہے، کہ "اب فرض کرو، کہ ایک شخص نے کوئی ایسی حرکت کی جو صریحًا جماعت کیلئے مضر ہے۔ جسکی وجہ یہ ہے کہ تھوڑی دیر کیلئے، اِسکی فوری خواہش یا انفرادی نفس قبائلی نفس پر غالب آگیا۔ اسکے بعد جب اُسکا قبائلی نفس چونکتا ہے۔ تو یہ کہتا ہے، کہ مجھ سے اپنی ذاتی خواہش کے اثر سے جو یہ حرکت

ہو گئی ہے، اس کو میں قبیلہ کے نام سے نہیں پسند کرتا۔ قبیلہ کے خیال و رعایت سے اپنے فعل پر خود یہ حکم لگانا کہ میں اسکو نہیں پسند کرتا، یہی ضمیر ہے۔ پھر اگر اس سے آگے بڑھکر آدمی اپنے اس فعل اور اسی طرح کے دوسرے افعال سے خود اپنی سیرت کے متعلق نتیجہ نکال کر یہ کہتا ہے، کہ میں قبیلہ کے نقطۂ نظر سے، اپنے انفرادی نفس کو نہیں پسند کرتا۔ تو یہ ندامت ہے،

تم نے اگر اوپر یہ بخوبی سمجھ لیا ہے، کہ ہماری زندگی کے مختلف عوالم کا جن میں ہم رہتے ہیں، کیا مفہوم ہے، تو ان تمام باتوں کے سمجھنے میں کوئی دقت نہ ہوئی ہوگی۔ وہ عالم جس کے نقطۂ نظر پر ابتدائی حکم اخلاق مبنی ہوتا ہے، کلیفرڈ کی اصطلاح میں "قبائلی نفس" ہے۔ اسی نقطۂ نظر سے، وحشی انسانوں کا شعور خود اپنے، نیز دوسروں پر افرادِ قبیلہ کی حیثیت سے حکم لگاتا ہے۔ افعال کے برے بھلے اور اشخاص کے قابل ملامت یا مستحقِ ستائش ہونے کا حکم اسی بنا پر لگایا جاتا ہے، کہ وہ مجموعی لحاظ سے قبیلہ کی حیات و فلاح میں معین ہیں یا مزاحم۔

۴۔ رواج بحیثیتِ معیارِ اخلاق

لیکن اس سے ہم کو یہ نہ سمجھنا چاہیئے، کہ ابتدائی انسان کا عمل اتنے واضح شعور پر مبنی ہوتا ہے جتنا کہ بظاہر کلیفرڈ کے انداز بیان سے مترشح ہوتا ہے۔ وہ اپنے دل سے یہ سوال کبھی نہیں کرتا، کہ آیا اس کا کردار قبیلہ کے لئے باعثِ فلاح ہے یا نہیں۔ اور اپنی یا دوسروں کی مجموعی سیرت کا سوال تو اس سے بھی کم ابتدائی انسان کے دل میں خطور کرتا ہے، جو کچھ ہوتا ہے وہ صرف یہ ہے، جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ قوم میں رواجی طریقہ سے افعال نشو و نما پاتے ہیں، جو افعال مجموعی طور پر اس کی فلاح کا باعث ہوتے ہیں، وہ انتخاب میں آکر قائم رہجاتے ہیں، اور انھی پر پسندیدگی کی عام طور سے مہر لگ جاتی ہے۔ اس پسند میں فرد، قبیلہ کا نقطۂ نظر اختیار کرتا ہے، مگر یہ اختیار علم و شعور کے ساتھ نہیں ہوتا، بلکہ افراد کا ادھر خیال ہی نہیں جاتا، کہ اس کے سوا کوئی اور نقطۂ نظر بھی اُن کے لئے ممکن ہے۔ ان کے ذہن میں قبیلہ سے الگ ہو کر اپنی یا دوسروں کی مستقل انفرادی حیثیت کا صاف طور پر کوئی تخیل ہی نہیں ہوتا۔ اسی لئے یہ کہنا بھی پوری طرح درست نہیں، کہ ابتدائی انسان خود اپنی یا دوسروں کی سیرت

پر حکم لگاتا ہے۔ سیرت کا اس کو کوئی تصور ہی نہیں ہوتا۔ اس کا حکم محض افعال پر ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ اخلاقی شعور کے نسبتہً اُس ترقی یافتہ دور تک میں، جس کا نمائندہ ہومر ہے، سیرت پر کسی عمومی حکم کا مشکل ہی سے پتہ چلتا ہے سیلی نے لکھا ہے، کہ الیاذہ میں "صواب وخطا کی تفریق شاذ ہی ملتی ہے، اور انسانوں کی نیک وبد میں تقسیم تو قطعاً نہیں موجود ہے۔ بہت سے لوگ کہتے ہیں، کہ اس میں بدمعاش کا لفظ ہی نہیں۔ اس کی وجہ یہ نہیں ہے، کہ شاعر کے پیشِ نظر ایسے اشخاص نہیں ہیں، جو بدمعاشی کے کام کرتے ہیں، کیونکہ ان میں سے کوئی بھی ایسا نہیں ہے جو وحشیانہ سے وحشیانہ اور شرمناک سے شرمناک افعال کے ارتکاب کی صلاحیت نہ رکھتا ہو۔ بلکہ بات یہ ہے کہ ہومر ان افعال کو بہت زیادہ ناپسندیدگی کی نگاہ سے نہیں دیکھتا اور اخلاقی نفرت وبیزاری کا احساس جو بعد کے شعراء میں نہایت ہی قوی طور پر پایا جاتا ہے، اُس میں اس قدر ضعیف تھا، کہ جرائم کا ارتکاب کرنے والوں سے وہ نفرت کر ہی نہیں سکتا تھا، کہ اس کے اظہار کی نوبت آتی۔ وہ جس طرح خوگر نیکوکار کا تصور نہیں کر سکتا تھا، اُسی طرح دائمی بدمعاش کا تصور قائم کرنے سے بھی عاجز تھا۔ چند افعال جن کو وہ غلط یا کم از کم نامانوس وخطرناک خیال کرتا ہے، مثلاً باپ یا کسی بےکس کا قتل، تو اِن کی نسبت بھی وہ یہ سمجھتا ہے، کہ ہر آدمی یکساں طور پر غیظ وغضب کے جنون اور بدحواسی کے عالم میں اِن کا ارتکاب کر سکتا ہے۔" سوسائٹی کی اس ابتدائی حالت میں ایسی چیزیں ہوتی ہیں، جنکو "آدمی نہیں کرتا"، ایسے افعال پائے جاتے ہیں جن کا رواج نہیں ہوتا" لیکن ایسی مشکل ہی سے کوئی شے ہوتی ہے جو اخلاقی تنفر کا موجب ہو۔

۵۔ قانون بحیثیت معیارِ اخلاق

اسکے بعد بتدریج، جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے، کردار، رواج کی جگہ قانون کا تابع ہوتا جاتا ہے۔ جس کے ساتھ اخلاقی حکم میں ایک خاص تغیر پیدا ہوتا ہے [1] "نہیں کرتا ہے" کی جگہ پر [1] "نہ کرو" آجاتا ہے۔ صواب وخطا کی تفریق زیادہ نمایاں ومتعین ہو جاتی ہے، اور جو چیز صائب سمجھی جاتی ہے، اُس کی خلاف ورزی کی سزا نسبتہً ایک بندھے ہوئے

[1] "Ecce Homo"، باب ۱۹

ضابطہ کی صورت اختیار کرلیتی ہے۔ رواجی اخلاق کے ابتدائی دور میں بقول سیلی کے، "لوگ جس آسانی سے کسی جرم کا ارتکاب کر بیٹھتے ہیں، اُسی آسانی سے اس کی یاداش سے بچ بھی جاتے ہیں۔ اگا ممنن کو حقوقِ ملکیت کی قانون شکنی پر صرف یہ کہکر نجات ملگئی، کہ میں اپنے حواس میں نہ تھا، اور اس عذر سے خود اس کے ضمیر کو بھی تسلی ہوجاتی ہے، لوگ بھی اس کو قبول کرتے ہیں، حتیٰ کہ مظلوم بھی اس کو صحیح تسلیم کرلیتا ہے، اور سمجھتا ہے، کہ وہ خود بھی ناگہانی طور پر اسی طرح بدحواس و مغلوب الجذبہ ہوکر ایسی حرکت کرسکتا ہے"، لیکن "قانون بنجانے کے بعد کوئی جرم ایسی آسانی سے نہیں معاف ہوسکتا، نہ اتنے ہلکے کفارے سے رہائی مل سکتی ہے"۔ قانون کے بعد گناہ کا علم ہونے لگتا ہے۔ عمل کا ایک معیار قائم ہوجاتا ہے، جس سے ہر آدمی خود اپنی رہنمائی، اور اپنے پڑوسیوں کے افعال کی نکتہ چینی دونوں کام لے سکتا ہے۔ اس کے بعد جاکر یہ تفریق پیدا ہوتی ہے، کہ ایک تو وہ لوگ ہیں، جو برابر عادۃً اس قانون کی پیروی کرتے ہیں اور ایک وہ جو اس کی خلاف ورزی کرتے رہتے ہیں، ایک اچھے ہیں ایک بُرے، ساتھ ہی اس تفریق کے قبول کرنے کے لئے احساسات بھی پیدا ہوجاتے ہیں، یعنی اچھوں کی عزت اور بروں سے نفرت کا احساس ہونے لگتا ہے۔

۱۴۔ اخلاقی قانون۔ لیکن جب تک وہ قانون جو اخلاقی معیار کا کام دیتا ہے ملکی قانون سے متعین طور پر جدا نہیں ہوجاتا، اُس وقت تک اخلاقی حکم کی پوری طرح تشکیل نہیں ہوتی۔ ملکی قانون کا کام اصلاً اُن ظاہری افعال کی روک تھام ہوتی ہے، جو سوسائٹی کی فلاح و بہبود کے منافی ہوتے ہیں، بخلاف اخلاقی حکم کے، کہ اسکو اپنی تکمل صورت میں ظاہری افعال کے بجائے زیادہ تر لوگوں کی باطنی نیت، محرک اور سیرت سے تعلق ہوتا ہے۔ یہ فرق روبہ ترقی قوم میں بتدریج نمایاں ہوتا جاتا ہے۔ اس کی واضح مثال یہودیوں میں ملتی ہے، جبکہ رسمی و ملکی قوانین سے بالکل جداگانہ اُن میں احکام عشرہ قائم ہوتے ہیں۔ ان احکام میں جس طرح یہ قاعدہ شامل ہے، کہ "تو چوری نہ کر"، اسی طرح یہ بھی داخل ہے، کہ "تو حرص نہ کر"، جس سے باطن پر حکم لگانے کا تخیل اسی طرح قائم ہوتا ہے جس طرح ظاہر پر۔ جیسے جیسے اخلاقی شعور ترقی کرتا جاتا ہے، ویسے ویسے یہ تخیل بھی زیادہ نمایاں ہوتا جاتا ہے۔

۷۔ اخلاقی تصادم۔

جب اخلاقی ارتقا اس منزل تک پہنچ جاتا ہے، تو افعال اور انکے احکام دونوں میں لازمی طور پر تعارض و تصادم واقع ہونا شروع ہوتا ہے۔ ابتدائی درجے کی جماعت میں ہر شخص کے فرائض نسبتہً بدیہی ہوتے ہیں، تقسیم عمل کا وجود برائے نام ہوتا ہے، اور قبیلہ کی فلاح بہبود جس طریق عمل کی متقضی ہوتی ہے، اس میں شاذ ہی کبھی کوئی اشتباہ واقع ہوسکتا ہے۔ مگر جب رواج پر قانون کا اضافہ ہوجاتا ہے، اور ملکی قانون کے ساتھ اخلاقی قانون بھی شامل ہوجاتا ہے، اور ساتھ ہی ایک شخص کے اندر مختلف حیثیات کا اجتماع ہونے لگتا ہے (مثلاً وہ باپ، سپاہی، سرپنچ، کسان وغیرہ ہونے کی کئی کئی حیثیتیں ایک ساتھ رکھتا ہے) تو ہمیشہ ہر موقع پر یہ معلوم کرنا آسان نہیں ہوتا، کہ اسکو ان تمام حیثیتوں کا لحاظ رکھ کر کیا کرنا چاہیئے۔ کہیں قانون و رواج میں تصادم ہوتا ہے، کہیں ایک قانون دوسرے قانون سے ٹکراتا ہے۔ اس قسم کے تصادم کی کلاسکل مثال سفوکلیس کے ہاں اینٹگنی میں ملتی ہے، جہاں حکومت کا قانون قرابت کی محبت کے اصول سے متصادم ہوتا ہے اینٹگنی اس آخری اصول کو ترجیح دیتی ہے، کیونکہ یہ ایسی قدامت پر مبنی ہے، جسکے آغاز کا زمانہ تک نہیں معلوم ہوسکتا، بخلاف اس کے حکومت کا قانون ایک بنائی ہوئی چیز ہے، اور پھر بگاڑی جاسکتی ہے۔ لیکن اس قسم کے تصادم کا آخری نتیجہ فکر و تامل ہوتا ہے، اور کسی عمیق تر معیار حکم کی جستجو پیدا ہوتی ہے۔

۸۔ انفرادی ضمیر بحیثیت معیار کے۔

اس معیار کا سراغ بعض اوقات افراد کے دل یا ضمیر کی شہادت میں ملتا ہے۔ حکومت کے ظاہری قانون کے تعارض کو باطن کی آواز یا ضمیر کے قانون سے رفع کیا جاتا ہے۔ لیکن تھوڑی ہی دور آگے چلکر یہ بھی غیر تشفی بخش نکلتا ہے، اس لئے کہ جو تعارضات ظاہری قانون میں تھے، انہی کا اعادہ حقیقت میں باطنی قانون کے اندر ہوتا ہے۔ مثلاً یہ ہوسکتا ہے، کہ دل کو اعزہ و خاندان سے بھی محبت ہو، اور حکومت و ملک سے بھی! اور ایک کے ساتھ وفاداری دوسرے کے ساتھ غداری[1] ہو، لہذا لامحالہ عقل و فکر کیطرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔

[1] شیکسپیر کے ناٹک مسمیٰ "کنگ جان" میں بلنشی اسی کشمکش میں مبتلا ہے:۔ "میں کس فریق کا ساتھ دوں؟"

۹۔ قدیم اقوام کی مثالوں سے توضیح۔

اخلاقی حکم کے اس نشوونما کی مثالیں ہمکو پرانی قوموں میں نہایت آسانی سے مل سکتی ہیں، جن میں موجودہ اقوام کی بہ نسبت خارجی اثرات کو کم دخل ملا تھا۔

مثلاً یہودیوں کو لو، کہ اُن میں آسانی سے نظر آجاتا ہے، کہ رسمی و رواجی قانون نے احکام عشرہ کی درمیانی کڑی سے لیکر نسبتہً اُن باطنی و عمیق تر اصول تک کیونکر ترقی کی ہے، جو زبور اور بعد کے پیمبروں نے پیش کئے ہیں۔ ظاہری اعمال و افعال کی جگہ بتدریج باطن یا قلب لیتا جاتا ہے، اور عیسائیت تک پہنچکر محبت کا باطنی اصول ظاہری قانون کو بالکل پس پشت ڈال دیتا ہے۔ جسکے بعد یہودی اخلاق کی مخصوص قومی نوعیت کے تار و پود الگ ہوجاتے ہیں، اور ایک ایسا اخلاق وجود میں آتا ہے، جو ہر زمانے اور ہر قوم کے لئے مناسب ہوتا ہے۔ اس سلسلۂ ارتقا میں یہ بات خیال رکھنے کی ہے، کہ اِس کی ہر کڑی گویا ایک نئے قانون یا ضابطہ کی توضیع و نفاذ ہوتی ہے۔ اور عمیق تر اصول کی بنیاد ہمیشہ کسی نہ کسی پیغمبر کی آواز سے قائم ہوتی ہے، جس کا کلام کم و بیش خدا کا کلام سمجھا جاتا ہے۔ الہی یا آسمانی قانون کا تخیل شروع سے آخر تک بنیادِ کار کی حیثیت رکھتا ہے۔ حتی کہ جب قدیم ظاہری قواعد کی جگہ پر اس کے بالکل مخالف عیسائیت کا باطنی اصول قائم ہوتا ہے، تو یہ بھی ایک خاص نفاذِ قانون یا عہد جدید ہی کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے "پرانے زمانے میں یہ کہا گیا تھا۔۔۔ مگر میں تم سے یہ کہتا ہوں۔۔۔" امر واستناد ہی اب بھی مرجع رہا۔

لیکن یونانیوں میں صورتِ حال اس سے نہایت ہی مختلف رہی ہے۔ یہاں بھی

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۰۶ میں دونو کے ساتھ ہوں، ہر فوج کے ہات میں میرا ایک ہات ہے۔ دونوں کی آتش غضب شعلہ انگیز ہے۔ میں عجیب کشمکش و حیرانی میں پڑ گئی ہوں۔ شوہر! میں تیری فتح کی دعا نہیں کر سکتی۔ چچا! میں تیرے نقصان کی دعا پر مجبور رہوں۔ باپ! میں تیری خوش نصیبی نہیں چاہ سکتی۔ دادا! میں تیری آرزؤں کی سرسبزی کی خواہش نہیں کر سکتی۔ میری بدبختی جنگ سے پہلے ہی یقینی ہو چکی ہے۔ کسی فریق کی بھی شکست ہو میرا مارا ہر حال میں ہے"! اسی کا نام حیرانی ہے کہ نہیں پتہ چلتا، کہ دل کدہر جاتا ہے، اور کس فریق کا ساتھ دینا چاہیئے؛ باطنی تعارض و تصادم کی اُنہی صورتوں میں اکثر شدید سے شدید ٹریجڈی واقع ہوجاتی ہے۔

حقیقت میں ابتداً قانون اور قانون الہی کے تخیل ہی سے ہوتی ہے - مگر یہ قانون کبھی متعین ضابطۂ احکام کی صورت میں نہیں نافذ ہوتا، اور اس کے نشو نما کی صورت مختلف ہے - عمیق اصول کبھی نئے پیمبر کی زبان سے نہیں ظاہر ہوتا، بلکہ اس کا علم عقل و فکر کی توضیح و تشریح سے حاصل ہوتا ہے - پہلے پرانے اصولِ عمل کی صحت کے متعلق لوگوں میں نکتہ چینیاں شروع ہوتی ہیں، اُن کی تصیح و تحقیق کا سوال اٹھتا ہے، جس سے اخلاقیات کے مختلف عقلی یا فکری نظامات قائم ہونا شروع ہو جاتے ہیں - ان نظامات کے نشو نما پر کتاب دوم میں مختصر اً بحث آئے گی - یہاں جو بات خیال کرنے کی ہے، وہ یہ ہے، کہ گو نشو نما کی یہ راہ عبرانیوں سے الگ ہے، لیکن بایں ہمہ جن نتائج تک دونو راہیں پہنچاتی ہیں، وہ یکساں ہیں - یعنی یونانیوں میں بھی ظاہری رسم و رواج کے بعد ہی اصول پر مبنی افعال کا تخیل، ظہور پذیر ہوتا ہے اور ادائے فرض میں ملکی قانون کی اطاعت کے خیال سے ترقی کر کے، خود فرض کی فضیلت و شرافت کی خاطر اس کے پورا کرنے کا خیال پیدا ہوتا ہے، ساتھ ہی ایسی محدود زندگی کے تخیل سے نکل کر جو صرف یونانیوں کیلئے مناسب و ممکن تھی، اور بربریوں کے لئے ناممکن، ایسی زندگی کا تخیل قائم ہوتا ہے، جو عام انسانی حیثیت پر مبنی ہوتی ہے اور تمام انسانوں سے باشندگانِ عالم ہونے کی حیثیت سے تعلق رکھتی ہے (یہ تخیل رواقیہ میں خصوصیت کے ساتھ نمایاں طور پر نظر آتا ہے)۔

رومیوں میں البتہ بعینہ اسی طرح کے ارتقا کا پتہ نہیں لگایا جا سکتا - اپنے آخری دور میں تو وہ یونانی خیالات سے اس درجہ متاثر و مغلوب ہو گئے تھے، کہ ان میں کوئی بالکل اپنی شئے تو پیدا ہی نہیں ہو سکتی تھی - تاہم ان کے قانون کے نشو نما میں بھی ہم کو کچھ نہ کچھ مذکورہ بالا ہی اصول کی جھلک نظر آتی ہے - ابتداً رومی قانون بھی صرف رومی تھا، اور اُس کی تہ میں کوئی متعین اصول نہیں نظر آتا، بعد کو رواقی فلسفے کی مدد سے بتدریج اس میں ایک باطنی اصول داخل ہوتا ہے، جس سے یہ محض رومی قانون سے ترقی کر کے عام انسانی قانون بنجاتا ہے -

غرض اس طرح ان تینوں قوموں نے اپنے مختص القوم مراسم کو بتدریج ایک عام مذہب، عام علم اور عام قانون تک پہنچایا - ساتھ ہی اس میں بھی تینوں شریک ہیں، کہ قانون کی محض ظاہری اطاعت کی جگہ ایک باطنی اصولِ عمل بھی تینوں نے اپنی اپنی جگہ پر قائم کیا -

۱۰۔ اخلاقی نشو نما کی عام نوعیت

اس مختصر خاکے سے اخلاقی حکم کے نشو نما کی عام نوعیت، کم و بیش واضع طور پر سمجھ میں آگئی ہوگی، جس کی حسب ذیل خصوصیات زیادہ قابل لحاظ ہیں:۔

(۱) یہ رسوم سے براہِ قانون ترقی کر کے عقلی اصول تک پہنچتا ہے۔

(۲) ظاہری افعال پر حکم لگانے سے ترقی کر کے، باطنی قصد و سیرت پر حکم لگانے کا درجہ آتا ہے۔

(۳) مختص القوم خیالات و تصورات سے گزر کر ایسے خیالات پیدا ہوتے ہیں جو جملہ نوعِ انسان کے حالات کے موافق ہوتے ہیں۔ اخلاقی حکم کے نشو نما کی عام نوعیت بیان کر چکنے کے بعد، اب اس کے اُن عناصر کی بحث کا موقع آیا ہے، جن پر یہ اپنے کامل نشو نما کے بعد مشتمل ہوتا ہے۔

باب ششم

اخلاقی حکم کی ماہیت

۱۔ اخلاقی حکم کی نوعیت

اوپر جو کچھ بیان ہوا ہے، اس سے امید ہے کہ اخلاقی حکم کی حقیقت ایک خاص حد تک واضع ہوگئی ہوگی، لیکن یہ اپنے ارتقا کی مکمل صورت میں جن چیزوں پر مشتمل ہوتا ہے، اور اس کی جو نوعیت ہوتی ہے، اسکے متعلق کچھ اور اہم سوالات ابھی باقی ہیں۔ یہ سوالات قدرتی طور پر دو مختلف عنوانات کے تحت میں آتے ہیں۔ یہ تو پہلے ہی سے ظاہر ہے کہ اخلاقی حکم کی نوعیت، محض وہ نہیں ہے، جس کو منطق میں حکم کہا جاتا ہے یہ صرف کسی شئے کے متعلق نہیں، بلکہ کسی شئے پر حکم ہوتا ہے۔ یہ کسی شئے کی نسبت خالی یہ نہیں ظاہر کرتا، کہ وہ کیا ہے، بلکہ ایک مقرر معیار پر جانچ کر اس کے خیر یا شر صائب یا غیر صائب ہونے کا اعلان کرتا ہے۔ اخلاقی نقطۂ نظر کو معیاری کہنے کے یہی معنی ہوتے ہیں۔ لہٰذا اصل بحث طلب سوالات دو ہیں (۱) کس شئے پر حکم لگایا جاتا ہے؟ (۲) اور کس نقطۂ نظر سے

لگایا جاتا ہے؛ ان سوالات کی بحث سے لازمی طور پر حقیقتِ معیار کی بحث پیدا ہوگی، جو اس کے بعد کتابِ دوم کا مبحث ہے،

اس باب میں جن دو سوالوں سے بحث کرنی ہے، اُن کو مختصر طور سے یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ :۔ (۱) اخلاقی حکم کا کیا محل ؟ اور (۲) کیا منشا ہے ؟

۲۔ محلِ حکم۔ جس چیز پر حکم لگایا جاتا ہے، صاف ہے یعنی فعل ارادی۔ جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے یہی وہ چیز ہے جس سے **اخلاقیات** کو شروع سے آخر تک بحث ہوتی ہے۔ اس کا کام تمام تر ارادہ کی صحیح جہت ہی کا بتلانا ہے، جو اخلاقی احکام ہم لگاتے ہیں، اُن کا تعلق بھی ارادہ ہی سے ہوتا ہے۔ جس فعل میں ارادہ شامل نہیں، اس کی کوئی اخلاقی حیثیت نہیں۔ کسی پہاڑ سے برف کی چٹان گر کر، اس کے دامن کے گاؤں کو تباہ کر دے سکتی ہے؛ پانی کا برس جانا کسی قوم کو قحط سے بچا سکتا ہے، لیکن اخلاقی حیثیت سے نہ ہم پہلے فعل کو بُرا کہہ سکتے ہیں، نہ دوسرے کو بھلا۔ اسی طرح شیر سے جو نقصانات اور گھوڑے سے جو فوائد پہنچتے ہیں، جب تک ہم اُن کو ان حیوانات کی محض بے ارادہ جبلّت کا نتیجہ سمجھتے ہیں، اُن پر اخلاقی لحاظ سے نیک و بد ہونے کا کوئی فتویٰ نہیں صادر کر سکتے۔ جب ہم اُن کو بُرا یا بھلا کہتے ہیں، تو پہلے ضمناً یہ مان لیتے ہیں، کہ ان کے افعال ارادی ہیں۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ اخلاقی احکام ہر قسم کی چیزوں پر نہیں لگائے جا سکتے، نہ بجز کردار کے کسی اور قسم کے افعال سے ان کو واسطہ ہے۔

۳۔ اچھا ارادہ۔ اس لئے کینٹ نے اپنی **اخلاقیات** کی کتاب[۱] کو جس مشہور و معروف دعویٰ کے ساتھ شروع کیا ہے، اس کی ہمکو تصدیق کرنی پڑتی ہے، وہ کہتا ہے، کہ "بجز **اچھے ارادے** کے دنیا بھر میں، بلکہ دنیا کے باہر بھی کوئی ایسی شئے نہیں ہے، جسکو علی الاطلاق بلا کسی قید و شرط کے اچھا کہا جا سکے"؛ اس نے لکھا ہے، کہ مال و دولت اور اُن سے جو مسرت حاصل ہوتی ہے، یہ چیزیں صرف اس شرط کے ساتھ اچھی سمجھی جا سکتی ہیں، کہ ان کا استعمال

---

[۱] میٹا فزکس آف مارلس (الٰہیاتِ اخلاق)، فصل اوّل۔

باب

صحیح طور سے کیا گیا ہو۔ اسی طرح لیاقت وہنر، عقل وفہم، اُسی صورت میں اچھی چیزیں ہیں، جب یہ اعلیٰ مقاصد کے حصول کے لئے کام میں لائی جائیں۔ غرض تمام چیزیں صرف کسی نہ کسی قید وشرط کے ساتھ اچھی ہوتی ہیں۔ لیکن اچھا ارادہ ہر حال میں بلا کسی شرط کے اچھا ہے۔ تنہا یہی ایک ایسا موتی ہے، جو خود اپنی ذاتی آب سے چمکتا ہے۔

لیکن اچھے ارادہ کی اس فضیلت اور اسکو خیرِ مطلق سمجھنے میں، ہمکو اس بات کا خیال رکھنا چاہیئے، کہ ارادہ خالی مرضی کا نام نہیں ہے۔ کہ "دوزخ اچھی نیتوں سے پٹی پڑی ہے"۔ اچھا ارادہ محض اچھی نیت کا نام نہیں ہے، جس مفہوم میں کہ نیت قصد[1] سے مختلف شئے ہے[1]، بلکہ ارادہ نام ہے، اچھے نتیجہ کے پیدا کرنے کے حتمی تہیہ (سعی) کا، البتہ یہ ہوسکتا ہے، کہ اس تہیئے کو صریح فعل میں آنے کے لئے ابھی موقع کا انتظار ہو۔ اس قسم کا تہیہ اخلاقی نقطۂ نظر سے خیرِ مطلق ہے، گو یہ ممکن ہے، کہ اتفاقات کی وجہ سے اس اچھے تہیئے کا جو اچھا نتیجہ نکلنا چاہیئے تھا، وہ نہ نکلے۔ بخلاف اس کے اچھی مرضی فقط اس شعور سے عبارت ہے، کہ فلاں مقصد یا غایت کا حصول موجبِ تشفی ہوگا، لیکن اچھے ارادہ کی صورت میں صاحبِ ارادہ کی ذات عینِ غایت ہو جاتی ہے۔

نیز جب ہم کہتے ہیں، کہ اچھا نتیجہ نہ نکلنے پر بھی اچھا ارادہ ہی سب سے بڑی اچھائی ہے، تو یہ نہ فرض کر لینا چاہیئے، کہ اچھے فعل کا ظہور اچھے ارادہ سے منفک ہوسکتا ہے، کم از کم اُس صورت میں جبکہ اس کا ظہور کسی فعل میں ہوسکتا ہے[2]۔

ارادہ اور فعل بشرطیکہ اس کے لئے سرے سے کوئی فعل ہو، ایک ہی واقعہ کے ظاہری و باطنی دو رخ ہیں۔ اچھا ارادہ اچھے فعل میں ظاہر ہی ہوتا ہے، اور اسی طرح اسکے بالعکس کوئی فعل بغیر اچھے ارادہ کے اچھا نہیں ہوسکتا۔ البتہ بجائے خود ایک اچھا فعل دوسرے حالات کی بنا پر برے نتیجہ تک مودی ہوسکتا ہے،

---

[1] یعنی جس مفہوم میں کہ ہم مرضی کو ارادہ سے مختلف سمجھتے ہیں۔ نیت کا لفظ یہاں جس معنی میں لیا گیا ہے، وہ اس سے کسی قدر مختلف ہے، جسکی باب اوّل میں تشریح گذری ہے۔

[2] دیکھو اوپر کتاب اوّل باب اول فصل ۵-۶،

اور برے فعل سے اچھا نتیجہ نکل آسکتا ہے۔ بقول ڈاکٹر جانسن کے کہ "کسی فعل کی حیثیت اس محرک پر منحصر ہے، جو ہم سے اس فعل کو کراتا ہے۔ اگر ایک پیسہ میں کسی فقیر کے سر پر اس نیت سے کھینچ کر ماروں کہ اُس کے چوٹ لگے، اور وہ اس کو اپنے ہاتھ سے روک کر اس سے اپنی بھوک دور کرنے کے لئے کوئی چیز خرید لے، تو گو آخری نتیجہ اچھا نکلا، لیکن میرا فعل اپنی جگہ پر بہر حال بُرا ہی رہے گا"۔ اسی طرح دوسری طرف اچھے فعل کو بگاڑ کر بُرا نتیجہ نکالا جا سکتا ہے۔ مثلاً کیلیبان پراسپیرو سے کہتا ہے، کہ "تم نے مجکو زبان سکھلائی، جس سے مجکو یہ نفع حاصل ہوا، کہ گالی دینا سیکھ گیا"، جس شخص کو تم نفع پہنچا رہے ہو، ممکن ہے، کہ وہ آستین کا سانپ ثابت ہو، کسی فعل کی اچھائی کا دار مدار نیت کی اچھائی پر ہے!! اور اچھی نیت سے جو فعل ظاہر ہوتا ہے، وہ اچھا ہی ہوتا ہے، مگر یہ ضرور نہیں کہ اس کا نتیجہ بھی اچھا ہی نکلے۔ کیونکہ نتیجہ عموماً متعدد علل و اسباب پر مبنی ہوتا ہے، جن میں کسی خاص فاعل کا فعل صرف ایک سبب کی حیثیت رکھتا ہے[۱]۔

۴۔ فعل اور فاعل پر حکم۔ یہاں تک کوئی اشکال نہ تھا۔ لیکن اب اخلاقی حکم کی دو صورتوں میں فرق کرنا ہے، آدمی کے افعال[۲] پر بھی حکم لگایا جا سکتا ہے، اور خود آدمی پر بھی۔ اور اس میں شبہ کی کوئی گنجائش نہیں کہ اخلاقی شعور اپنے ارتقا کی حسب انتہائی سے انتہائی منزل تک ہوتے پہنچا ہے، اس میں بھی حکم کی دونو صورتیں

[۱] "لائف آف جانسن" از باسول جلد اول۔

[۲] اگر کسی شخص کے افعال کے تمام قریب و بعید اثرات کو ہم ملحوظ رکھیں، تو معلوم ہو گا کہ نتیجۂ خیر کی مقدار قریباً نیت خیر کی مقدار کے، مساوی و متناسب ہوتی ہے۔ بقول گرین کے "مقدمۂ اخلاقیات" صفحہ ۳۰۳، کہ "اس میں شبہ کی کوئی معقول وجہ نہیں ہو سکتی، کہ کسی فعل کے محرک میں خیر یا شر کا جتنا جز ہوتا ہے، اُس کا ٹھیک اندازہ اس کے نتائج کی مقدارِ خیر یا شر سے لگایا جا سکتا ہے"۔ یہ خیال رکھنا چاہئے، کہ یہاں تک جو کچھ کہا گیا ہے، اس میں اس سوال کا جواب نہیں ہے، جس پر آگے بحث ہو گی، کہ اخلاقی حکم آیا حقیقتہً نیت پر ہوا کرتا ہے، یا محرک پر۔

موجود ہیں۔ یہ فرق صائب اور نیک کا ہے۔ ایک آدمی کا کوئی فعل صائب ہو سکتا ہے، لیکن پھر بھی یہ ممکن ہے، کہ ہم خود اس آدمی کو اچھا یا نیک نہ قرار دیں و کذالک بالعکس۔ یعنی بعض اوقات ہمارا حکم سیرت پر ہوتا ہے، اور بعض اوقات ارادہ پر، (اسکے محدود معنیٰ میں) سیرت پر حکم لگاتے ہیں، تو کوئی دشواری نہیں نظر آتی۔ جس نسبت سے کسی شخص کا اخلاقی شعور من حیثیت المجموع، اُس مقصد و غایت کے حاصل کرنے کیطرف مائل ہو، جسکو غایت الغایات قرار دیا جائے، اسی نسبت سے ہم اسکی سیرت پر حکم لگا دیتے ہیں۔ لیکن جب فاعل کے بجائے فعل پر حکم لگایا جاتا ہے، تو اس صورت میں البتہ یہ بتانا آسان نہیں، کہ ہم کس چیز پر حکم لگاتے ہیں۔ اتنے پر سب کا اتفاق ہے، کہ کسی فعل پر ہم اُس کے نتیجہ کے لحاظ سے نہیں، بلکہ فاعل کے قصد و نیت کے لحاظ سے حکم کرتے ہیں۔ لیکن یہ سوال باقی رہجاتا ہے، کہ نیت بتمامہا محکوم ہوتی ہے، یا اس کا صرف وہ حصہ، جس کو محرک کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس میں کافی اختلاف ہے، اور اس سوال میں مزید پیچیدگی اس لئے پیدا ہو گئی ہے، کہ نیت اور محرک کے الفاظ کو متفاوت و مختلف معنیٰ میں استعمال کیا جاتا ہے۔

۵۔ اخلاقی حکم کا تعلق محرک سے ہوتا ہے یا نیت سے؟

اس مسئلہ[1] پر معرکہ آرائی زیادہ تر افادیت و ضمیریت[2] کے مابین رہی ہے۔ ضمیریہ علی العموم اس کے قائل ہیں، کہ اخلاقی حکم کا تعلق تمام تر محرکات افعال سے ہے، یعنی ہمارے افعال پر نیک یا بد ہونے کا اسی نسبت سے حکم لگانا چاہیئے، جس نسبت سے وہ محرکات نیک یا بد ہوں، جو ان افعال کا باعث ہیں۔ چنانچہ ڈاکٹر مارٹینو نے، جن کا حال کے ضمیریہ مصنفین میں خاص پایہ ہے، محرکات کی ایک لمبی چوڑی فہرست تیار کی ہے، اور مدارج فضیلت کی رو سے انکو ایک خاص سلسلہ کے ساتھ ترتیب دیا[3] ہے۔ سب سے اوپر اُس نے

---

[1] پروفیسر ڈیوی نے اپنی کتاب "خاکۂ اخلاقیات" (صفحہ ۴-۶) میں اس مسئلہ پر اچھی بحث کی ہے، اور میور ہڈ کی "عناصر اخلاقیات" میں زیادہ مفصل بحث ہے (صفحہ ۵۰-۶۲)۔

[2] ان دونو مذاہب کی حقیقت آگے چل کر معلوم ہوگی۔

[3] ٹائپس آف ایتھکل تھیوری "اصناف نظریۂ اخلاقیات" باب ۶۔ مارٹینو کے نظریہ کی تنقید کیلئے سجوک کی "مناہج اخلاقیات" کتاب ۳ باب ۱۲ دیکھو۔ پروفیسر گریں نے "بین الاقوامی جریدۂ اخلاقیات" میں اسکی حمایت کی ہے دیکھو جلد ۲

ادب و احترام کو جگہ دی ہے، اور سب سے نیچے غیبت، کینہ و بدگمانی کو، ان دونوں کے بیچ میں مختلف جذبات، شہوات و احساسات، مثلاً آرام وتن آسانی، خوف، و حوصلہ مندی، فیاضی، و رحم و رافت وغیرہ۔ اس ترتیب محرکات کے حسن وقبح سے بحث کرنا، ہماری کتاب کی گنجائش سے باہر ہے۔ البتہ اس پر جو دو اعتراض وارد ہوتے ہیں، اُن کو بیان کردیا جاسکتا ہے۔ اولاً تو محرکات کی یہ فہرست علم النفسی تقسیمات کے ایک غلط تخیل پر مبنی معلوم ہوتی ہے۔ جس سے غالباً علم النفس کے طلبہ اچھی طرح واقف ہوں گے۔ موجودہ علم النفس انسانی ذہن کو ایک طرح کی نظامی یا ترکیبی وحدت قرار دیتا ہے، جس کو مختلف قوتوں میں منقسم یا ان قوتوں کو ایک دوسرے سے منفک نہیں سمجھتا، جیساکہ ڈاکٹر مارٹینو کی مذکورۂ بالا فہرست سے متبادر ہوتا ہے۔ ڈاکٹر موصوف نے جن محرکات کو گنایا ہے، وہ بسیط نہیں بلکہ مرکب ہیں، اور اُن کی فضیلت کا دار مدار ان کی نوعیت ترکیب پر ہے۔ مثلاً خوف کو لو کہ وہ کوئی بسیط شعور نہیں ہے، بلکہ ایک مرکب کیفیت کا نام ہے جس کا حسن وقبح ہمارے خوف کی نوعیت اور اُسی پر موقوف ہے، کہ جس شئے سے ہم ڈر رہے ہیں، وہ کیا ہے۔ یہی حال حوصلہ مندی وغیرہ اکثر دوسرے محرکات کا بھی ہے۔ لیکن اس سے قطع نظر کرکے دوسرا اعتراض یہ پڑتا ہے، کہ اس فہرست میں لفظ محرک کے مختلف مفاہیم میں جن کا پہلے بیان گزرچکا ہے خلط مبحث کردیا گیا ہے۔ مثلاً رحم وخوف، کہ گو ان کا تعلق کسی نہ کسی شئے سے ہوتا ہے، لیکن دراصل یہ کیفیات جذبات کی حیثیت رکھتے ہیں، بخلاف اس کے حوصلہ مندی جذبات کی کسی کیفیت پر دلالت نہیں کرتی، بلکہ کسی ایسی شئے پر جو مطلوب ہوتی ہے، وہ بھی کوئی خاص شئے نہیں بلکہ ایک پوری صنف جس میں مختلف چیزیں شامل ہوتی ہیں دگاؤں کے چودھری سے لیکر ملک بھر کے نجات دہندہ بننے تک کا حوصلہ ایک شخص کے دل میں ہوسکتا ہے) جن میں قدر مشترک صرف کسی نہ کسی قسم کی ذاتی وجاہت کی طلب ہوتی ہے۔ لہٰذا جذبات کی محض ذہنی کیفیات مثلاً خوف و رحم صحیح معنیٰ میں سرے سے محرکات ہی نہیں، جیساکہ پہلے بیان ہوچکا ہے۔ ان سے عمل کی تحریص وترغیب نہیں ہوتی، جو چیز ہمکو عمل پر آمادہ کرتی ہے، وہ کسی مقصد یا غایت کا تصور ہوتا ہے، جس کو حاصل کرتا ہے۔ لہٰذا اگر ہمکو محرکات کی کوئی فہرست بنانی ہے، تو اُس کو مقاصد و غایات کی تقسیم پر مشتمل ہونا چاہیئے، نہ کہ جذبات

واحساسات ذہنی پر۔ مزید براں مقاصد کو "حوصلہ مندی"، وغیرہ کی طرح کے تجریدی عنوانات کی تحت میں نہ ترتیب دینا ہوگا، بلکہ اُن کی واقعی دمادی نوعیت کا لحاظ کرنا ہوگا۔

افادیہ کی مخالفت ایک حد تک نظریۂ ضمیریت کے ناقص و ناتمام ہونے پر مبنی ہے۔ چنانچہ مِل معترض ہے[1] کہ "کسی فعل کی اخلاقیت تمام ترنیت پر منحصر ہے، یعنی فاعل کیا کرنے کا ارادہ رکھتا ہے، لیکن محرک، یعنی وہ احساس جو ارادہ کراتا ہے، اگر یہ نفس فعل میں کوئی فرق نہیں ڈالتا، تو اس فعل کی اخلاقیت میں بھی کوئی تفاوت نہ پیدا کریگا؛ البتہ فاعل کے متعلق جو اخلاقی رائے ہم قائم کرتے ہیں، اُس میں محرک کو بہت بڑا دخل ہوتا ہے خصوصًا جبکہ یہ نیکی یا بدی کی متعود حالت پر دال ہو" پھر دوسری جگہ لکھتا ہے[2] کہ "کسی فعل کے محرک کو نفس فعل کی اخلاقیت سے کوئی واسطہ نہیں، گو فاعل کی اخلاقیت سے اسکو بہت کچھ تعلق ہے" اس خیال کی معقولیت ظاہر ہے اگر ایک آدمی کوئی کام رحم ومحبت سے کرتا ہے، اور دوسرا خوف سے، تو پہلے کو ہم شریف وکریم خیال کرینگے اور دوسرے کو بزدل وکمینہ، لیکن دونوں کے افعال اگر بالکل ایک ہی طرح کے ہیں تو کیا نفس ان افعال پر نیکی یا بدی کا یکساں حکم نہ لگایا جائیگا؟ دونوں آدمی نیک نہ سہی؛ لیکن یہاں ان کی نیکی کا سوال ہی کب ہے، اچھے آدمی سے براکام سرزد ہوسکتا ہے، اور بُرے سے اچھا۔ اسلئے سوال صرف یہ ہے، کہ ان کے جن افعال کی بحث ہے وہ بجائے خود اچھے ہیں یا بُرے؟ رہی یہ بات کہ دونوں اپنے اپنے افعال کی تہ میں جذبہ کیا رکھتے ہیں، تو اس کا اثر اُن کی سیرت یا مجموعی زندگی پر حکم لگانے میں پڑسکتا ہے، لیکن جزئی یا خاص خاص افعال کے حکم کو اس سے کوئی سروکار نہیں۔ ہاں اگر اندرونی جذبات یا احساسات کے اثر سے نفس افعال میں کسی طرح کا تفاوت واقع ہو، مثلًا جو شخص محبت سے کررہا ہے، اس کا فعل بہتر ہے، اور جو خوف سے کررہا ہے، اس میں ابتری نمایاں ہے، تو اس صورت میں ہمارا اخلاقی حکم بھی یقینًا متفاوت ہوگا لیکن اس کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ جذبات کا اثر خود افعال کی نوعیت پر نمایاں ہوگیا ہے۔ یہ ہے مِل کی رائے جو بظاہر بالکل بجا معلوم ہوتی ہے، تاہم مجکو اس میں

[1] دیکھو "افادیت" (Utilitarianism) باب ۲ صفحہ ۲۷ نوٹ۔

[2] ایضاً صفحہ ۲٦۔

باب

ذرا تسامح نظر آتا ہے۔

۲- اخلاقی حکم ایک حد تک محرکات سے تعلق رکھتا ہے

جہاں تک محض اُن جذبات کی بحث ہے، جو ہمارے افعال کے ساتھ پائے جاتے ہیں، مِل سے اختلاف کی ضرورت نہیں۔[1] لیکن اگر محرک سے مراد وہ چیز ہے، جو ہمکو کسی خاص طریقہ پر عمل کے لیے آمادہ کرتی ہے، تو میرے نزدیک ہمکو ماننا پڑے گا، کہ اخلاقی حکم جس شئے پر لگایا جاتا ہے، وہ محرک ہے یا کم از کم یہ کہ حکم لگانے میں محرک کا خیال خاص طور پر رکھا جاتا ہے۔ مِل کی غلطی کی بنا یہ معلوم ہوتی ہے، کہ وہ سمجھتا ہے کہ اخلاقی حکم فعل پر لگایا جاتا ہے، حالانکہ صحیح طور پر اس کا تعلق فعل نہیں بلکہ فاعل سے ہوتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا، تو جانوروں کے جبلی افعال، بلکہ ابر و باد کی حرکات اور چٹانوں کے گرنے پر بھی ہم اخلاقی حکم جاری کرتے۔ اصل یہ ہے، کہ ہمارا حکم کسی ذات پر ہوتا ہے؛ جس سے مراد محض وقوعِ فعل نہیں، بلکہ فاعل کا رویہ ہوتا ہے؛ اور رویہ میں محرک کا داخل ہونا لازمی ہے مِل خود اس بات کو تسلیم کرتا ہے، کہ فاعل پر جو حکم لگایا جاتا ہے، اس میں محرک کو دخل ہوتا ہے (جب محرک بمعنی جذبۂ و احساس کے دخل رکھتا ہے، تو پھر اس محرک کا ذکر ہی کیا، جس سے مراد فعل پر آمادہ کرنے والی غرض و غایت ہوتی ہے)، یہ سچ ہے، کہ کسی خاص جزئی فعل پر حکم لگانے میں ہمکو فاعل کی ساری سیرت کا لحاظ رکھنے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ اگر کسی شخص نے شراب پی، جھوٹ بولا، یا اپنے پڑوسی کو دغا دی، تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس نے بُرا کیا، اور اس تحقیقات کی حاجت نہیں کہ دوسری حیثیات سے وہ اچھا آدمی ہے یا بُرا۔ لیکن اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ ہم اُس کے فعل پر محض خارجی حیثیت سے حکم لگا دیتے ہیں۔ اصل میں ہم اس فعل کے کرنے والے ہی پر حکم لگاتے ہیں؛ اور یہ سوال کہ اُسکو اس فعل پر کس شئے نے آمادہ کیا، اس حکم سے غیر متعلق نہیں ہوتا۔ یہ ہوتا ہے، کہ حکم کرتے وقت ہم اکثر آدمی کے کردار کے باطنی رخ کو نظر انداز کر جاتے ہیں۔ لیکن اس کی وجہ یہ ہے، کہ (اپنے سوا) دوسروں کے باطن کا حال یقینی طور پر جاننا

[1] البتہ جذبات کی نوعیت کا آخری طور پر دارومدار چونکہ ہمارے پیش نظر مقاصد ہی کی نوعیت پر ہوتا ہے، اس لیے ایک سے اختلاف لازماً دوسرے سے اختلاف کو مقتضی ہے۔

نہایت ہی مشکل ہوتا ہے ۔ یہی حکمت ہے، اس امر کی، کہ "حکم مت لگا"۔ لیکن ہم حکم لگاتے ہیں، اور جب اس میں کامل انصاف کو مدِ نظر رکھنا چاہتے ہیں، تو یقیناً ہم محرکات کا لحاظ رکھتے ہیں اور اس کا لحاظ رکھنا واجب ہوتا ہے[1]۔

البتہ یہ اعتراض ہو سکتا ہے، کہ بعض اوقات آدمی کا محرک اچھا ہوتا ہے، لیکن پھر بھی ہم اس کے فعل کو بُرا سمجھتے ہیں۔ مثلاً ایک پرجوش متعصب مذہبی آدمی خدا کا حکم سمجھ کر نہایت ہی شقاوت کے کام کرتا ہے۔ تو کیا ان شقاوتوں کو، اس بنا پر کہ ان کی غایت (یعنی خدا کی رضا جوئی ہم)، اچھی ہے ہم پسند کرینگے؟ اس سوال کے جواب میں، پہلے نفس سوال کا مطلب سمجھ لینا چاہیئے۔ اگر اس کا یہ مطلب ہے، کہ کیا ہم ایسے افعال کو پسندیدہ خیال کرتے ہیں؟ تو جواب یقیناً نفی میں ہوگا جس طرح چٹان کے گرنے کو جس سے آدمی مر گئے ہیں، ہم کہتے کہ یہ ایک ناپسندیدہ واقعہ ہے۔ لیکن ان دونوں صورتوں میں ہمارا حکم اخلاقی حیثیت نہیں رکھتا۔ بخلاف اس کے اگر یہ سوال ہو، کہ اس پرجوش مذہبی آدمی نے بجائے خود اچھا کیا یا بُرا، تو ہمارا جواب یہ ہوگا، کہ جس حد تک وہ اپنے مقصد کے خیر ہونے کا اذعان رکھتا تھا، اس حد تک اس کے افعال کو یقیناً پسند کرنا چاہیئے۔

---

[1] مثال سے یہ بات زیادہ صاف طور پر سمجھ میں آجاتی ہے۔ کہا جاتا ہے، کہ اگر کوئی شخص انصافاً قتل کا مستوجب ہے، تو اس کے قتل کا فعل محض بغض و عناد یا بدنفسی کے شامل ہو جانے سے بُرا نہیں بن سکتا۔ میں تسلیم کرتا ہوں، کہ خالی عناد کا جذبہ اس انصاف پر مبنی فعل کی اخلاقیت کو نہیں بدل سکتا۔ لیکن اگر اس جذبۂ عناد کی تشفی ہی محرکِ قتل ہو، تو صورت دوسری ہو جاتی ہے۔ اگر کوئی جج کسی مجرم کے قتل کا حکم اس لیئے نہیں دیتا کہ انصاف اس کا مقتضی ہے، بلکہ اسلیئے کہ دل میں اس کی طرف سے کینہ رکھتا ہے، جس کو تشفی دینا چاہتا ہے، تو یقیناً اس کا فعل بُرا ہوگا، گو اس کا نتیجہ اتفاقاً اچھا نکل آوے، یعنی مجرم واقعاً اپنی جگہ پر سزائے موت کا مستحق تھا۔ اس صورت میں نیت اور محرک دونو غلط ہیں۔ اور ایسا ہونا لازمی ہے، اس لیئے کہ محرک نیت کا ایک جز ہوتا ہے۔ چنانچہ صورت مفروضہ میں جج کی نیت (یعنی باطنی نیت) کا یہ جز ہے کہ وہ اپنے عناد کے جذبہ کو تسکین دینا چاہتا ہے۔ لیکن اگر یہ شئے اس کے محرک کا جز نہ ہوتی، یعنی سزائے موت کا حکم صادر کرنے میں اس کا کوئی حصہ نہ ہوتا، تو یہ فعل ناروا نہ ٹھہرتا۔

ب

البتہ اصولاً ہم ایسی شقاوت و سنگدلی کے افعال کو مطلقاً پسند نہیں کرتے ! لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم ایسے آدمی کے مقاصد ہی کو نہیں اچھا سمجھتے ۔ جیساکہ اس کو متعصب کہنے ہی سے ظاہر ہے کیونکہ متعصب ایسے ہی آدمی کو کہا جاتا ہے، جو اپنی تنگ نظری کی بناپر کسی مقصد کو خیر یا اعلیٰ سمجھ لیتا ہے ۔ ورنہ اگر ضمیر کی روشنی میں دیکھا جائے تو وہ درحقیقت بہترین مقصد و محرک نہیں شمار کیا جا سکتا ۔

۷ - لیکن حکم اصل میں سیرت پر ہوتا ہے ۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے، کہ تنہا نیت یا تنہا محرک پر حکم لگانے کا خیال محض زبردستی کی کھینچ تان ہے ۔ اور صحیح یہ معلوم ہوتا ہے، کہ کامل ترقی یافتہ اخلاقی علم، بواسطہ یا بلاواسطہ، ہمیشہ فاعل کی سیرت پر ہوتا ہے ۔ یعنی محض کسی کام پر نہیں بلکہ اس کام کے کرنے والے پر ۔ یہ سچ ہے، کہ بعض صورتوں میں، ہم آدمی کا صرف کسی ایک ہی خاص کام کے کرنے والے کی حیثیت سے لحاظ کرتے ہیں، اور بعض صورتوں میں اس کی عام زندگی و عادات کا ۔ لیکن جب صحیح معنی میں کوئی اخلاقی حکم لگایا جاتا ہے، تو ہم فعل کو فاعل کی عام زندگی اور ذات سے الگ کر کے نہیں دیکھتے ۔ بلکہ ہم اس فعل کی نوعیت کا فیصلہ فاعل کے عام حالات و خیالات کو پیش نظر رکھکر کرتے ہیں ۔ چنانچہ ہم کسی فعل کے بُرے یا بھلے ہونے کا اسی نسبت کے مطابق فیصلہ کرتے ہیں، جس نسبت سے، کہ فاعل کی مجموعی زندگی اس کی جانب ترغیب یا اس سے اجتناب کا باعث ہوتے ہیں ۔ غرض ہم محرکات پر ایجابی و سلبی دو نوعیتیات سے حکم کرتے ہیں، اور اس طرح حکم کا تعلق پوری نیت (جس میں محرک بھی داخل ہے ۔ م)، سے ہوتا ہے ۔ اس لیے یہ کہنا، کہ حکم صرف محرک یا صرف نیت پر ہوتا ہے، کسی قدر گمراہ کن بات ہے ۔

۸ - اخلاقی حکم کا منشا ۔

محل حکم پر غور کر چکنے کے بعد اب منشائے حکم کی طرف توجہ کرنی چاہیئے، یعنی وہ نقطۂ نظر کیا ہے، جس کی بناپر کسی فعل کے اچھے یا بُرے ہونے کا حکم کیا جاتا ہے ۔ ایک معنیٰ کر کے تو ہر آدمی جس وقت کسی

۱؎ اس بحث پر مزید تفصیل کے لیے حسب ذیل کتابیں دیکھی جاسکتی ہیں ۔ گرین کی "المقدمۂ اخلاقیات"، کتاب (۲)، باب (۲)، کتاب (۳)، باب (۱)، کتاب (۴)، باب (۱)، مارٹینو کی "نظریات اخلاق" حصہ (۲)، کتاب (۱)، باب (۲)، فصل (۱۰)، اور بین الاقوامی جرایدہ اخلاقیات، جلد ۴ ۔ نمبر ۱، ۲ ۔

کام کو کرتا ہے، اس وقت اُس کو اچھا ہی سمجھتا ہے کسی کام کو جان بوجھ کر کرنا ہی، اسی بات کا اعلان ہوتا ہے، کہ اس کے صدور کے وقت سب سے زیادہ اسی کی ترغیب کا سامان مہیا ہے۔ لہذا قدرۃً سوال پیدا ہوتا ہے، کہ پھر کسی دوسرے کو اس کام کے غلط یا بُرا کہنے کا کیا حق پہنچتا ہے؛ یا اس کی کیا وجہ ہوتی ہے، کہ سکون کے ساتھ سوچنے کے بعد خود کرنے والا ہی اپنے کام کو بعض اوقات ناجائز اور بُرا قرار دیتا ہے اس کا جواب یہ ہے، کہ دوسرے آدمیوں کا یا خود کرنے والے کا دوسرے وقت (جب وہ پہلے سے مختلف حکم لگاتا ہے) وہ نقطہ نظر نہیں ہوتا، جو کرتے وقت تھا۔ نہ وہ عالم باقی رہتا ہے۔ لیکن یہ عوالم یا نقطہائے نظر جن کی بنا پر کسی فعل یا فاعل پر حکم لگایا جا سکتا ہے بے شمار ہیں۔ لہذا ان میں سے کوئی ایک دوسروں پر ترجیح کا کیا استحقاق رکھتا ہے'۔

اس سوال کا پورا جواب دینے میں تو مختلف نظریات اخلاق کی بحث چھڑ جائے گی، جو کتاب دوم کا مبحث ہے۔ لیکن اس بحث کو چھیڑے بغیر اخلاقی حکم کا منشا سمجھنے کے بعض طریقوں کا جاننا خالی از فائدہ نہ ہوگا۔

۹۔ اخلاق شناس۔ اس کے سمجھنے کا ایک طریقہ یہ ہے، کہ فنی چیزوں پر جو احکام لگائے جاتے ہیں اُن کی مثال سے مدد لیجائے مثلاً جب ہم کہتے ہیں، کہ فلاں نظم، ڈراما، یا ناول، اچھا یا برا ہے۔ تو یہ بھی اُسی طرح کا ایک حکم ہوتا ہے، جس طرح یہ کہا جاتا ہے، کہ فلاں فعل اچھا یا بُرا ہے۔ اب سوال یہ ہے، کہ یہ حکم کس نقطۂ نظر سے لگایا جاتا ہے؛ ظاہر ہے کہ اس حکم کی بنیاد اُس شخص کا انفرادی نقطۂ نظر نہیں ہوتا، جو ڈراما یا ناول پڑھ یا سن رہا ہے، بالکل اسی طرح، جس طرح اخلاقی حکم کی بنیاد اُس فرد کے نقطۂ نظر پر نہیں ہوتی جو کوئی فعل کر رہا ہے۔ صاحب فن کے کسی کارنامے پر عوام جو حکم لگاتے ہیں، اس کا فیصلہ وہ اس فن کے استاد اور ارباب ذوق ناقدین پر رکھتا ہے۔ لہذا اس بنا پر کہا جا سکتا ہے، کہ کردار کے بارے میں بھی اخلاق شناس یا اخلاقی ذوق رکھنے والوں ہی کا حکم معتبر ہے۔ یہ رائے حاسۂ اخلاق کے قائل فرقہ کی ہے) جس کا ذکر بعد کو آئے گا، خاصکر شیفٹسبری کی جو اس مذہب کا سب سے بڑا وکیل ہے۔ یہاں صرف اتنا بتا دینا کافی ہے، کہ یہ نظریہ ہمارے

سوال کا شافی جواب نہیں ہے۔ فن کا مقصد جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کسی خاص نتیجہ کو پیدا کرنا ہوتا ہے، اور اس کا فیصلہ صرف ایک استاد و نقاد فن ہی کر سکتا ہے، کہ نتیجہ جیسا ہونا چاہئے تھا ویسا ہے یا نہیں۔ موسیقی کے حسن و قبح کو اس کا استاد ہی بتا سکتا ہے۔ لیکن اخلاقی حکم نتیجہ کے بجائے زیادہ تر فعل پر ہوتا ہے۔ اب یہ فعل، اگر سرے سے حقیقی فعل ہے تو اس پر ایک حکم تو کرنے والا پہلے ہی لگا چکا، کیونکہ کرتے وقت اس نے جان بوجھکر اس کو ایک فیصلہ کے ساتھ کیا ہے۔ مگر پھر بھی دوسرے اخلاق شناس لوگ اس حکم یا فیصلہ کو غلط ٹھیرا سکتے ہیں، بلکہ ممکن ہے کہ وہ خود ہی سوچنے کے بعد دوسرے وقت اس کو غلط سمجھے۔

۱۰۔ بے تعلق تماشائی۔ آدم اسمتھ نے جو نظریہ پیش کیا ہے، وہ غالباً اس سے کسی قدر زیادہ مکمل ہے۔ اس کے نظریہ کی بنیاد مواسات یا ہم احساسی کے واقعہ پر، جس کا پہلے حوالہ آچکا ہے۔ وہ کہتا ہے، کہ دوسروں کے کردار و افعال کو ہم اُسی نسبت سے پسند یا ناپسند کرتے ہیں، جس نسبت سے کہ ہم اُن کے احساس میں شریک ہوتے ہیں[1]، ہم صرف کامیاب ہی کو مبارکباد دینے کے لئے نہیں دوڑتے، بلکہ غم زدہ کی تعزیت بھی کرنے جاتے ہیں، اور جس شخص کے احساسات کے ساتھ ہمکو کامل ہمدردی ہوتی ہے، اس سے گفتگو میں ہمکو جو لذت ملتی ہے وہ اس تکلیف سے زیادہ کا معاوضہ کر دیتی ہے، جو اس کے غم و مصیبت کے مشاہدہ سے ہمکو ہوتی ہے"۔ "اگر کوئی شخص اپنی کسی مصیبت پر نہایت شدت کے ساتھ آہ و زاری کر رہا ہو، جو اگر ہم پر پڑ جائے، تو اتنا شدید اثر نہ ہوگا، اس کی اس آہ و زاری پر ہم کو حیرت ہوتی ہے؛ اور ایسی حالت میں چونکہ ہم اُس کی مصیبت کا اس کے برابر احساس نہیں کر سکتے، اس لئے اُس کے نالہ و فغاں کو بے صبری و بزدلی سے تعبیر کرتے ہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص ذرا سی دولت کے حاصل ہو جانے پر بہت زیادہ خوشی کا اظہار کرتا ہے، تو ہمکو بُرا معلوم ہوتا ہے حتیٰ کہ اس کی خوشی پر ہم ناخوش ہوتے ہیں؛ اور چونکہ اس احساس میں

[1] "نظریۂ احساسات اخلاق" (Theory of Moral Sentiments) حصہ اول فصل اول، باب ۳۔

ہم اسکے شریک نہیں ہوتے، اسلیئے اسکے فعل کو کم ظرفی اور اترانا کہتے ہیں۔ کسی شوخی یا ظرافت کو ہم جتنی ہنسی کا مستحق سمجھتے ہیں، (یعنی جتنا ہم خود اس پر ہنستے ہیں) اگر اس سے زیادہ کوئی شخص قہقہے لگاتا ہے، تو ہم کو بے لطفی ہوتی ہے"۔

جس شخص پر کوئی رنج یا خوشی طاری ہے، اگر اس کے جذبات دیکھنے والے کے جذبات کے مطابق ہیں، یعنی اگر دیکھنے والا اسکی جگہ پر ہوتا، تو وہ بھی اتنا ہی خوش یا رنجیدہ ہوتا، تو ایسی حالت میں یہ رنج یا خوشی دیکھنے والے کو موزوں و معقول معلوم ہوتی ہے؛ بخلاف اس کے جب دونوں کے جذبات میں توافق نہیں ہوتا، تو دیکھنے والے کو یہ رنج یا خوشی بے محل اور ناموزوں معلوم ہوتی ہے۔ لہذا کسی دوسرے کے جذبات کو پسند کرنا بعینہ یہ کہنا ہے، کہ ہم بھی بالکل وہی جذبات و احساسات رکھتے ہیں، اور ناپسند کرنے کے یہ معنی ہیں، کہ ہمارے جذبات اس شخص کے جذبات کے ساتھ پورا توافق نہیں رکھتے۔ مجکو اگر کوئی تکلیف پہنچائی جاتی ہے، جس پر تمکو غصہ آتا ہے، اور کہتے ہو، کہ مجکو بھی اسکا اتنا ہی صدمہ ہے، جتنا تمکو، تو تم میرے غم و غصہ کو لازماً پسند بھی کروگے۔ جو شخص میرے غم سے ہمدردی رکھتا ہے، وہ میرے رنج و غم کی معقولیت تسلیم کیئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ جو شخص اُس نظم یا تصویر کو پسند کرتا ہے، جسکو میں نے پسند کیا ہے، اور اسی قدر پسند کرتا ہے، جس قدر میں نے کیا ہے، تو وہ یقیناً میری پسند کو معقول بھی قرار دے گا۔ جو شخص کسی مذاق پر ہنستا ہے، اور میرے برابر ہنستا ہے، وہ میری ہنسی کے بامحل ہونے کا انکار نہیں کرسکتا۔ بخلاف اس کے جو آدمی اِن مختلف صورتوں میں میرے جذبات کا ہم آہنگ و ہم احساس نہیں، وہ قدرتاً میرے جذبات کو ناپسند کرنے پر بھی مجبور ہے۔ کسی شخص سے جتنی مجکو عداوت ہے اتنی اگر میرے دوست کو نہیں؛ کسی شئے پر جتنا مجکو غم ہے، اتنا اگر میرے دوست کو نہیں؛ کسی چیز کی اگر میں اپنے دوست سے بہت زیادہ یا بہت کم قدر کرتا ہوں، جہاں وہ زور سے ہنستا ہے، میں صرف مسکرا کر رہجاتا ہوں، یا جہاں مجکو زور سے ہنسی آتی ہے، وہ خالی مسکراتا ہے۔ ان تمام صورتوں میں وہ میرے اور اپنے جذبات و احساسات کے تفاوت کی نسبت سے

[1] "نظریۂ احساسات اخلاق" باب (۳)

میرے افعال کو بھی معیوب یا غیر مستحسن سمجھے گا اور ان تمام مواقع پر میرے افعال پر حکم لگانے کا معیار وہ خود اپنے احساسات کو قرار دیتا ہے ؎

اس سے معلوم ہوا، کہ ابتداءً احکام اخلاق، خود اپنی ذات پر نہیں، بلکہ دوسروں پر لگائے جاتے ہیں۔ جیسا کہ آدم اسمتھ کہتا ہے، کہ "ذاتی خوبصورتی و بدصورتی کے خیالات ابتداءً دوسروں کی شکل وصورت سے ماخوذ ہوتے ہیں، نہ کہ خود اپنی۔ لیکن اسکے بعد فوراً ہی اس کا احساس ہونے لگتا ہے، کہ جس طرح ہم لوگوں پر تنقید و نکتہ چینی کرتے ہیں، اُسی طرح وہ ہمارے اوپر بھی کرتے ہوں گے"، علیٰ ہذا اخلاق میں بھی یہی ہوتا ہے، کہ پہلے ہم دوسروں کی سیرت و کردار پر تنقید کرتے ہیں، اور دیکھتے ہیں کہ ان میں سے ایک کا اثر ہمارے اوپر کیا پڑتا ہے۔ لیکن اس کے بعد ہی فوراً ہمکو یہ بھی معلوم ہونے لگتا ہے، کہ جس طرح ہم دوسروں کے عادات واطوار پر رائے زنی کرتے ہیں، اسی طرح وہ ہمارے عادات واطوار پر کرتے ہوں گے۔ لہٰذا ہمکو قدرۃً یہ جاننے کی فکر پڑتی ہے کہ دوسرے ہماری جو بھلائی یا برائی کرتے ہیں، اس کے ہم کہانتک مستحق ہیں، اور جس طرح وہ ہماری نظر میں بُرے یا بھلے معلوم ہوتے ہیں، کیا ہم پر بھی اس کا لحاظ واہتمام واجب ہے، کہ ہم ان کو کیسے معلوم ہوں۔ یہ سوچ کر ہم خود اپنے جذبات و کردار کا محاسبہ شروع کر دیتے ہیں، اور خود اپنے نفس پر قیاس کر کے، کہ اگر ہم اُن کی جگہ پر ہوتے تو اُن کے افعال ہمکو کیسے معلوم ہوتے، اس کا پتہ لگانا شروع کرتے ہیں، کہ ہمارے افعال اُنکو کیسے نظر آتے ہونگے۔ گویا اس طرح ہم خود اپنے افعال کے تماشائی بنجاتے ہیں، اور اس صورت میں اُن کا ہمارے اوپر جو اثر پڑتا ہے، اس کے فہم و تخیل کی کوشش کرتے ہیں۔ بس یہی ایک آئینہ ہے، جس کی مدد سے ہم کسی حد تک دوسروں کی نگاہ سے خود اپنے کردار کے حسن و قبح کو دیکھ سکتے ہیں اس آئینہ میں اگر ہمکو اپنے چہرۂ اخلاق کے خط و خال اچھے نظر آتے ہیں، تو یک گونہ تشفی حاصل ہوتی ہے جس سے ہم ایک حدتک دوسروں کی تحسین و آفریں سے بے نیاز ہو سکتے ہیں، بلکہ ان کی ملامت کی بھی چنداں پروا نہیں ہوتی اور اطمینان رہتا ہے، کہ لوگ غلط فہمی سے ہمکو برا بھلا جو چاہیں سمجھیں، لیکن انصافاً ہم

؎ ایضاً حصہ سوم باب (۲)

مستحق تحسین ہیں"۔
اس کے بعد وہ کہتا ہے، کہ "جب میں خود اپنے کردار کا محاسبہ کرتا ہوں، اور اس پر تحسین و آفرین یا لعنت و ملامت کا فتویٰ لگاتا ہوں، تو گویا میں اپنی ذات کو دو شخصیتوں میں تقسیم کر دیتا ہوں! اور "میں" "بحیثیت محتسب و حکم کے اُس میں" سے مختلف ہوتا ہوں جو زیر احتساب ہے۔ پہلا "میں" بے تعلق تماشائی ہے، جس کے احساسات کو میں اپنے کردار کے بارے میں جاننا چاہتا ہوں۔ دوسرا "میں" "فاعل ہے، یعنی وہ شخص، جسکو میں صحیح طور سے "میں" کہتا ہوں، اور جس کے کردار کی بابت میں ایک اجنبی تماشائی کے بھیس میں، رائے قائم کرنے کی کوشش کر رہا تھا۔ پہلا "میں" حاکم (حکم لگانے والا) ہے اور دوسرا محکوم علیہ۔ لیکن محکوم علیہ کا ہر لحاظ سے بعینہٖ حاکم ہونا اتنا ہی ناممکن ہے، جتنا کہ علت کا ہر حیثیت سے معلول ہونا"۔
یہ ہے آدم اسمتھ کا وہ "بے تعلق تماشائی"، جس کے نقطۂ نظر سے ہم اخلاقی احکام لگاتے ہیں اور اس نقطۂ نظر کو آدم اسمتھ "انسان باطن" کے نقطۂ نظر سے تعبیر کرتا ہے، جس کے احکام "انسان ظاہر" کے نقطۂ نظر سے مختلف ہوتے ہیں وہ کہتا ہے کہ "انسانی احکام کی عدالت مرافعہ خود اس کا ضمیر ہے، جو اس کے متعلق واقفیت تامہ رکھنے والا بے تعلق و بے لوث تماشائی ہے، اس کی معدلت گاہ سینہ کے اندر ہے، یہ اس کے کردار کا سب سے بڑا جج اور حکم ہے"۔

۱۱۔ نصب العینی انا۔ "بے لوث تماشائی" کا یہ تخیل کس حد تک اہم و کارآمد ہے، اور "بے لوثی" سے کیا مراد ہے، ان چیزوں پر ہم یہاں بحث نہیں کر سکتے۔ آدم اسمتھ کا بیان میں نے صرف اسلئے درج کر دیا، کہ اُس نے اس بات کو نہایت خوبی و صفائی کے ساتھ بیان کیا ہے، کہ اخلاقی احکام کا منشاء جو نقطۂ نظر ہوتا ہے، وہ اس فرد کے نقطۂ نظر سے بلند تر ہوتا ہے، جس سے فعل صادر ہوتا ہے، یوں کہو، کہ "مخمور فلپ کا فیصلہ ہوشیار فلپ کرتا ہے" جس نقطۂ نظر سے یہ فیصلہ و حکم صادر کیا جاتا ہے، اس کا موزوں نام نصب العین انا ہو سکتا ہے۔ انسانی ارتقائی

ـه ایضاً حصۂ سوم باب (۲)۔

ابتدائی منزلوں میں یہی نقطۂ نظر، کلیفرڈ کی اصطلاح میں "قبائلی انا"، کے روپ میں ہوتا ہے۔ گویا قبیلہ کا ہر سلیم الفطرت[1] ممبر "بے لوث تماشائی"، کی حیثیت رکھتا ہے، جس کا حکم فیصلہ کن مانا جاتا ہے۔ لیکن انسانی نشو نما کے زیادہ ارتقائی مدارج میں "نصب العینی انا"، زیادہ پیچیدہ صورت اختیار کر لیتا ہے[2]، اور یہ اچھی طرح اُس وقت تک نہیں سمجھ میں آسکتا، جبتک پہلے اخلاقی معیار پر بحث نہ ہو۔ سر دست صرف اتنا ہی جان لینا ضروری تھا کہ اخلاقی حکم کا منشاء انفرادی عالم شعور سے ایک بلند تر عالم یا کامل تر نظام ہوتا ہے۔ اس حقیقت کو اجمالاً سمجھ لینے کے بعد، اب ہم معیار اخلاق کے مختلف نظریات پر بحث کرنے کے قابل ہوئے ہیں۔

---

[1] اس کا مقابلہ ڈاکٹر ستمیل وغیرہ کے خیال "انسانِ سلیم الفطرت" سے کیا جا سکتا ہے۔

[2] ڈاکٹر جی۔ ای۔ مور کی "اخلاقیات" میں "حکم اخلاق کی خارجیت"۔ (Objectivity) پر جو باب (۷) ہے، وہ بحث مسئلہ پر اُن سے روشنی پڑتی ہے۔ ڈاکٹر ریشڈل نے حال میں جو کتاب "کیا ضمیر جبلی ہے؟" کے نام سے شائع کی ہے وہ بھی دیکھو، "ذہنی و خارجی صواب"، کے فرق کیلئے آگے کتاب دوم کا چھٹا باب دیکھو۔

تعلیق

ضمیر

اس باب میں نیز اس سے پہلے جابجا ضمیر کا ذکر و حوالہ آیا ہے؛ لہٰذا مناسب معلوم ہوتا ہے، کہ یہ لفظ جس مفہوم یا مفاہیم، میں مستعمل ہوتا ہے اسکی ذرا توضیح کردیجائے۔ انگریزی میں اس کے لئے "کانشنس" کا جو لفظ ہے، وہ ایک لاطینی لفظ سے ماخوذ ہے، جس کے معنی غلطی کے شعور و احساس کے ہیں۔ انگریزی و فرانسیسی میں یہ لفظ کبھی کبھی مطلق حسن و شعور کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے۔

لیکن بٹلر وغیرہ کے بعد سے خصوصیت کے ساتھ یہ لفظ اخلاقی معنی کیلئے محدود ہوگیا ہے۔ مگر اسکے اخلاقی مفہوم میں بھی ایک گونہ ابہام قائم ہے۔ بعض اوقات تو اس کے معنی لذت یا الم کے احساس کے ہوتے ہیں، خصوصًا اس الم کے جو مسلمہ اخلاق یا فرائض کی کسی اصول شکنی سے ہوتا ہے لیکن اکثر اس سے مراد وہ اصول حکم ہوتا ہے جسکی بنا پر ہم ایک فعل کو غلط اور دوسرے کو صحیح سمجھتے ہیں۔ پھر اس آخری مفہوم میں بھی کبھی اس کا مدلول افراد کا اصول حکم ہوتا ہے۔ اور کبھی کسی جماعت کا۔ مثلاً "یورپ کا ضمیر" "نان کنفرمسٹ کا (ایک مسیحی فرقہ۔م) ضمیر" وغیرہ۔ آگے جہاں شعور اخلاق کی اجتماعی حیثیت اور مسلک وجدانیت کی بحث آئیگی، وہاں ضمیر کے بارے میں کچھ اور مزید باتیں معلوم ہونگی۔ لیکن یہاں اس لفظ کے عام مفہوم کی یہ مختصر توضیح ضروری تھی۔[1]

[1] عربی میں ضمیر کے معنی سر یا اس شئے کے ہیں جو دل میں پنہاں ہو۔ لیکن اردو میں یہ لفظ قریب قریب اسی معنی میں مستعمل ہوگیا ہے، جس معنی میں انگریزی میں "Concience" "کانشنس" کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ م

کتاب دوم

نظریات متعلق معیار اخلاق

باب اوّل

افکارِ اخلاقیات کا نشو و نما

۱۔ یونان میں اخلاقیات کی ابتدا

دیگر علوم کی طرح اخلاقیات کی بھی علمی حیثیت سے ابتدا یونان ہی میں ہوئی[1] لیکن پورا اعتنا اس کیطرف اُس وقت تک نہیں ہوا، جب تک عام فلسفیانہ خیالات کی ترقی شروع نہ ہولی۔ یونان میں سب سے پہلے طبیعاتی مباحث و افکار نے ظہور کیا، اور زیادہ تر یہ سوال زیر بحث تھا، کہ دنیا کس چیز سے بنی ہے، کائنات کا مبدء اوّل کیا ہے؛ البتہ اس دور کے دو فلسفی نے ہرقلتیوس اور دیمقراطیس نے (جن کو علی الترتیب "رونے والا" اور "ہنسنے والا" فلسفی بھی کہا جاتا ہے) اخلاقیات کے مسئلہ پر بھی ایک گونہ توجہ کی ہے۔ اور بعد کو رواقیت ولذتیت کے جو دو مذاہب پیدا ہوئے، اُس کے بانی اول یہی دو قرار دیئے جا سکتے ہیں۔ ہرقلتیوس کے نزدیک دنیا کا مبدء اوّل آگ تھی، جو "خشک و روشن ہے"، "تاریکی و تری" اس کی دشمن ہے، جس سے یہ برسرِ پیکار رہتی ہے۔ اس کے بیان سے مترشح ہوتا ہے، کہ یہی جنگ و پیکار انسان کی زندگی کے اندر بھی جاری ہے؛ اور اخلاق کی بڑی غرض و غایت یہ ہے، کہ اس جنگ میں خشکی و روشنی کو تاریکی و تری پر فتح حاصل ہو۔ اُس کے ہاں اخلاق کا بنیادی قانون یہ ہے،

[1] مزید تفصیل کے لیئے سجوک کی "تاریخ اخلاقیات"، دیکھنی چاہیئے۔

باب ۱

کہ "اپنی روح کو خشک رکھو"۔ اس مقولے کی بنیاد بھی یہی خیال ہے، کہ "بہترین روح خشک روح (یا خشک روشنی) ہے"۔ "خشک و تر" "خون و عقل"[۱]، کی یہ جنگ فلسفہ کی دنیا میں مدت دراز تک جاری رہی ہے۔ دیمقراطیس اخلاق کا بنیادی اصول لذت کو قرار دیتا ہے[۲]۔ مگر ان دونوں فلسفیوں میں سے کسی نے بھی جہاں تک معلوم ہے اپنے خیالات کو نظام اخلاق کی صورت میں لانے کی کوئی کوشش نہیں کی ہے۔

۲۔ سوفسطائیہ۔ گو اس طرح پر مایندس اور اصحاب فیثاغورث وغیرہ ابتدائی دور کے قریباً تمام فلاسفہ نے نظری یا عملی کسی نہ کسی حیثیت سے اخلاقی پہلو پر ایک حد تک بحث کی ہے۔ بلکہ اصل یہ ہے، کہ یونان میں فلسفہ اپنی پیدائش کے روز اول ہی سے فکر و عمل دونوں کا نام تھا[۳]۔ لیکن جس گروہ نے مسئلۂ اخلاقیات کو سب سے پہلے آگے بڑھایا، وہ معلمین سوفسطائیہ کی جماعت تھی۔ ان لوگوں کا مقصد بڑی حد تک عملی تھا، یعنی یہ اثینیا کے نوجوانوں کو لائق و کارآمد شہری بنانا چاہتے تھے۔ فرائض شہریت کی تعلیم و تلقین کی ضمن ہی میں ان کو سیاسی واجبات و اجتماعی اخلاق کی اصل بنیاد کی ضرورت تحقیق محسوس ہوئی۔ اس تحقیقات سے پرانے اصول میں اختلال پڑنا لازمی تھا، جس سے قدامت پرستوں میں برہمی پیدا ہوئی۔ ارسٹافنس کا ہجو یہ ڈراما، اسی برہمی کی خاص یادگار ہے، اور چونکہ افلاطون بھی کافی حد تک انہی قدامت پرستوں کے ساتھ ہو گیا تھا، اس لئے سوفسطائیہ کا نام اور بد ہو گیا۔ لیکن ان کی یہ بدنامی غالباً ویسی ہی

---

[۱] دیکھو برنٹ کی کتاب "Early Greek Philosophy" "ابتدائی فلسفۂ یونان)، باب ۳۔

[۲] لیکن یہ حواسی لذت نہ تھی، بلکہ سکینہ و طمانیت کی لذت مراد تھی۔ موجودہ زمانے میں ڈاکٹر اشٹینٹس کوٹٹ نے اپنے رسالہ "مائنڈ" (اولڈ سیریز جلد ۱۱ صفحہ ۳۲۲)، جو نقطۂ نظر پیش کیا ہے، دیمقراطیس کے خیالات کا اس سے موازنہ ہو سکتا ہے۔

[۳] "انسائیکلوپیڈیا برٹیانیکا" میں "سوفسطائیہ" اور "سقراط" پر جو مضامین ہیں، ان کا دیکھنا اس بحث کے سمجھنے میں معین و مفید ہو گا۔

نامنصفانہ ہے، جیسی کہ موجودہ سائنس پر کارلائل اور رسکن کی اکثر نکتہ چینیاں بعید از انصاف ہیں۔ سوفسطائیہ اپنے زمانہ کے غالباً نہایت ہی روشن خیال لوگ تھے اور ایتھنیا کی ذہنی زندگی کو جتنا اُنھوں نے بیدار کیا تھا، شاید ہی کسی اور نے کیا ہو۔

۳۔ سقراط۔۔ سقراط نہ صرف سوفسطائیہ سے نہایت قریبی تعلق رکھتا تھا، بلکہ ارسٹافنس اسکو سوفسطائیت کی اصلی مثال اور مکمل نمونہ قرار دیتا ہے، لیکن اسکو عام سوفسطائیوں سے جو امتیاز حاصل تھا، وہ یہ تھا کہ اس نے اپنے آپ کو پیشہ ور معلم نہیں بنا لیا تھا، بلکہ اس کی بجائے یہ تمام عمر اپنے آپ کو حکمت اخلاق کا ایک متعلم و متلاشی سمجھتا رہا۔ کاہنۂ ڈلفی نے جب اس کی عقل و دانش کی خبر دی، تو اس نے کہا، کہ میرا علم صرف یہ ہے، کہ میں یہ جانتا ہوں کہ کچھ نہیں جانتا، اس طرح کی اظہار خاکساری سے زیادہ تر یہ بتلانا مقصود تھا، کہ یہی سوفسطائیت کیا ہے (کیونکہ یہ دراصل اپنے ہم مشرب سوفسطائیوں پر ایک گونہ تعریض تھی، جو مدعیانہ معلم اخلاق بنے پھرتے تھے) وہ چونکہ اس راہ کی مشکلات سے آگاہ تھا، اسلیئے تحکم و ادعا کو بہت ہی کم اپنے پاس آنے دیتا تھا ایک بات جس کا اُس کو پورا اذعان تھا، یہ تھی، کہ عام طور سے اخلاقی زندگی کے جو معنٰی سمجھے جاتے ہیں، وہ تشفی بخش نہیں ہیں، اور اس مسئلہ کی زیادہ علمی طریقہ سے تحقیق و تشریح ضروری ہے۔ یہ ضرورت نہ صرف عقلی تجسس کی پیاس بجھانے کے لیئے ہے، بلکہ عملی اخلاق کے لیئے بھی ناگزیر ہے۔ کیونکہ اس کے نزدیک جو اخلاق علم پر مبنی نہ ہو، وہ اخلاق ہی نہیں، اس کا قول تھا، کہ "نیکی نام ہے علم کا" وہ یقین رکھتا تھا، کہ اگر کوئی شخص اخلاق کی غرض و غایت اچھی طرح سمجھ لے، تو ناممکن ہے، کہ وہ اس کے حصول میں کمی کرے۔ بخلاف اس کے اگر کسی نے مقصد اخلاق کی حقیقت کو پوری طرح نہیں سمجھ لیا ہے، تو وہ پابند اخلاق بھی نہیں ہو سکتا، اور اگر ہو، تو اس کو محض ایک اتفاقی امر سمجھنا چاہیئے، جو اصلی معنٰی میں اخلاق ہرگز نہیں۔ جو کام آدمی علم سے نہیں کرتا وہ گناہ[1] ہے۔ یہی

[1] اس میں تو شاید ذرا مبالغہ بیانی ہے۔ لیکن یہ سچ ہے، کہ فلاطون کی طرح سقراط بھی اس کا قائل ہے، کہ

باب ۱

یہ بحث کہ سقراط کے نزدیک مقصدِ اخلاق کیا تھا، تو اس بارے میں وہ صرف تلاش و تحقیق کا دعوی رکھتا تھا۔ البتہ ضمناً اُس کے بعض خیالات سے مترشح ہوتا ہے کہ مسلک **لذتیت** کی طرف مائل تھا[۱] لیکن اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا، کہ اُس نے تصریح و تعین کے ساتھ اس مسئلے پر کوئی نظریہ قائم کیا ہو۔ خود یہ واقعہ کہ مختلف مسلک کے لوگ اسکو اپنا اپنا استاد قرار دیتے ہیں، اس امر کی ایک شہادت ہے، کہ اس نے صراحت کے ساتھ اپنا کوئی مسلک نہیں بیان کیا۔

۴۔ اخلاقیات کے ابتدائی مذاہب۔

سقراط کے بعد ہی اخلاقیات میں مختلف مذاہب پیدا ہونا شروع ہو گئے جو کم و بیش کسی نہ کسی صورت میں آج تک چلے جا رہے ہیں۔ اس کے متبعین میں وہ مسلک جو نمایاں طور پر اخلاقی حیثیت رکھتے تھے، وہ کلبیہ اور سیرنیہ ہیں جنھوں نے آگے چل کر رواقیت اور **ابیقوریت** کی صورت اختیار کی۔ جس طرح سقراط کے افکار و خیالات ان فرقوں کی ذہنی زندگی کا محور تھے۔ اُسی طرح اس کے عادات و اخلاق، انکی عملی و اخلاقی زندگی کا نصب العین تھے۔ کلبی فرقہ والے سقراط کی عام انسانی حاجتوں سے استغنا و بے نیازی کے دلدادہ تھے، اور اُنھوں نے اسی کو اخلاق کا بنیادی اصول قرار دیا۔ سیرینی گروہ کے افراد اُس کی اس تدبیر و دانائی سے زیادہ متاثر تھے، کہ جن حالات میں وہ ہوتا ہے، اُن سے خوب کام نکال لیتا ہے، اور ممکن ترین تمتع اٹھاتا ہے۔ چنانچہ کلبیہ ترک لذات نفس کشی یا رہبانیت اور جوگ کیطرف گئے اور سیرینیہ نے **لذتیت** و تمتع کا مسلک

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۲۸۔ بے علم کی عفت یا شجاعت حقیقت میں ایک طرح کی بے عفتی یا بزدلی ہے۔ حتی کہ وہ کہتا ہے، کہ غلط کاری بھی، اگر علم کے ساتھ ہو تو بے علمی کی غلط کاری سے بہتر ہے، کیونکہ اس صورت میں صحت و صواب کا علم تو کم از کم ہوتا ہے۔ دیکھو زلر کی کتاب (Socrates and the Socratic School) (سقراط و سقراطی مذاھب) صفحہ ۱۴۷۔

[۱] افلاطون کے مکالمہ "پروٹاگورس" میں سقراط کی زبان سے اس قسم کے خیالات ادا کیے گئے ہیں۔ اکزنوفن نے "Memorablia" ("یادگار سقراط") میں جو کچھ لکھا ہے اس سے بھی اُس میلان کا ترشح ہوتا ہے۔

اختیار کیا۔ اخلاقیات کی تاریخ میں یہ دو نو مختلف رجحانات قریباً ہر عہد میں نظر آتے ہیں۔

۵۔ فلاطون اور ارسطو۔ لیکن اسی اثنا میں ایک جماعت نے اخلاقیات کو فلسفہ کے عام اصول کے ساتھ ملانے کی کوشش شروع کردی، اور اس طرح علم الاخلاق نے اس یک رخی سے جو اس کے مختلف مذاہب میں پائی جاتی تھی، ایک قدم آگے بڑھایا اس زمرہ میں فلاطون خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہے، جس نے عالم کے متعلق ایک مابعد الطبیعاتی نظریہ قائم کیا، اور اسی نظریہ پر اپنے اخلاقیاتی افکار کی بنیاد رکھی۔ اس کا عام فلسفہ وہی ہے، جو فلسفۂ **تصوریت**[1] یا **مُثُل** افلاطونی کے نام سے مشہور ہے۔ اس کے نزدیک اصلی حقائق مُثُل یا تصورات ہیں، جو عالمِ مجردات سے متعلق ہیں، اور ہمارے عام محسوسات و مدرکات، اُن کی ناقص شبیہ ہوتے ہیں۔ اِن تصورات و مُثُل میں سب سے اصلی بنیادی تصور خیر کا تصور ہے، اور نیکی یا فضیلت اخلاق کا نصب العین اسی تصورِ خیر کی تقرب جوئی ہے۔ اور چونکہ اس تصور و مثال کے سمجھنے کے لئے فلسفۂ مابعد الطبیعات کی تحصیل لازمی ہے، اسلئے نیکی کے بلند ترین رتبہ تک صرف فلسفی ہی پہنچ سکتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی فلاطون ایک ایسے کم رتبے فضیلت کو بھی تسلیم کرتا تھا، جس کو عام لوگ حاصل کر سکتے ہیں، لہذا اس نے اس فضیلت کی بھی تحلیل و توضیح کی ہے۔ ارسطو نے اس تحلیل و توضیح کو اور آگے بڑھایا ہے، حتیٰ کہ اپنی "کتاب الاخلاق" میں، اِس نے اپنے زمانے کے اثینیائی اخلاق کے مختلف پہلوؤں کا بیان کیا ہے[2]، گو اس بارے میں وہ بھی فلاطون ہی کا ہم آہنگ تھا کہ اعلیٰ ترین نیکی کا دروازہ شہریوں کی عام عملی زندگی کے لئے نہیں، بلکہ فقط فلاسفہ کی فکری حیات کے لئے کھلا ہے۔

---

[1] تصورات کا لفظ گو انگریزی Ideas کی طرح اردو میں بھی ذہن یا دماغ کی چیزوں پر دلالت کرتا ہے، لیکن "مثل" اور "عالم مثال" کی اصطلاح عربی معقولات میں فلاطون کے اُن حقائق اشیاء ہی کے لئے مخصوص ہے، جنکی اشیائے محسوسہ ایک ظلّی تصویر یا ناقص شبیہ ہیں۔ م۔

[2] اخلاقیات کی اس صنف کو مزید ترقی ارسطو کے شاگرد خاص تھیوفرسٹس نے دی۔

باب ۱

فلسفی اور عام شہری کی زندگی میں اس تفریق کو رواقیہ نے اور ترقی دی۔ ان کے زمانہ میں چونکہ یونان کے **شہری نظام حکومت** میں زوال آچکا تھا، اس لئے اُنکو فلاطون و ارسطو کی طرح، عام شہریوں کی زندگی میں کوئی اخلاقی نصب العین نہیں نظر آتا تھا۔ لہذا اُنہوں نے انسانی زندگی کی بلند ترین منزل شہریوں کی عملی جدوجہد کی بجائے حکماء و فلاسفہ کے کمال استغنا و ترک علائق کو قرار دیا۔ ابیکوری اور ارتیابی فرقے بھی اسی طرف مائل نظر آتے ہیں، اس کے بعد پھر اس خیال نے اسوقت پلٹا کھایا، جب عیسائیت نے ظہور کیا اور ایک ایسی آسمانی بادشاہت کا تخیل پیدا ہوا، جس میں ایمان کی وساطت سے اعلیٰ و ادنیٰ، فلسفی، عامی سب داخل ہو سکتے تھے، چاہے وہ اسرار و حقائق کی سمجھ رکھتے ہوں یا نہ رکھتے ہوں۔

۶۔ اخلاقیات قرون وسطیٰ

اس دور میں[1] اخلاقیات کے متعلق جو خیالات پیدا ہوئے، گو وہ زیادہ تر فلاطون و ارسطو ہی کے نقوش قدم تھے، لیکن کچھ نہ کچھ ان میں رواقیت و عیسائیت کا بھی حصّہ تھا۔ مذہب کی اِن میں نسبتہً زیادہ آمیزش ہوگئی تھی اور اس پر بھی کافی توجہ مبذول تھی، کہ افکار اخلاقیات سے انفرادی زندگی کی اصلاح و رہنمائی کا کام لیا جائے **کازستائیت**[2] کا وجود اسی توجہ کا نتیجہ تھا۔

۷۔ دور جدید کے مذاہب اخلاقیات۔

اس زمانہ میں چونکہ اخلاقیات کی ترقی نے کافی پیچیدہ صورت اختیار کرلی ہے، اس لئے یہاں خاص خاص نظریات کی طرف ایک اجمالی اشارہ سے زیادہ کوئی تفصیل نہیں ممکن۔ فلسفۂ جدیدہ کا بانی اوّل ڈیکارٹ سمجھا جاتا ہے، لیکن اُس کا اصلی میدان مابعد الطبیعات ہے۔ اخلاقیات میں اس نے یا اُس کے اتباع نے رواقیہ کے خیالات کو ترقی دینے کے سوا اور کچھ نہیں کیا۔ رواقیت کی جانب اِن کی کشش و توجہ بھی بہت کچھ ان کے فلسفۂ مابعد الطبیعات ہی کا قدرتی نتیجہ تھی، جو

---

[1] مزید تفصیل کے لئے سجوک کی تاریخ "اخلاقیات" دیکھو۔

[2] دیکھو آگے باب ۸، فصل ۱۔ حاشیہ۔

نفس و جسم کو ایک دوسرے سے بالکل جداگانہ اور متضاد حقائق قرار دیتا تھا۔ مگر اسی اثنا میں گسنڈی و ہابس کی رہنمائی میں ایک اور اسکول نشو و نما حاصل کر رہا تھا، جو زیادہ تر مادیانہ حیثیت رکھتا تھا، اور اس کے قائلین اپنا رشتہ قدیم زمانہ کے ابیکوری مسلک بالذتیت سے جوڑتے تھے۔ گسنڈی تو ابیکورس کا پورا پورا چیلا تھا۔ البتہ ہابس نے ذرا اس سے الگ راہ اختیار کی کہ انسانی زندگی کا مقصد اعلیٰ حصولِ قوت ہے۔ اہل کمبرلینڈ اور کیمبرج کے متبعین افلاطون نے ہابس کی مخالفت کا علم بلند کیا، کیونکہ یہ لوگ زیادہ تر فطرت بشری کے اجتماعی و عقلی پہلو کو نمایاں کرنا چاہتے تھے۔ ان کی بدولت حاسۂ اخلاق کا مسلک وجود میں آیا جس کے وکلا شیفٹسبری اور ہچسن ہیں۔ جو کہتے ہیں کہ جس طرح انسان میں حُسن و قبح خوبصورتی و بدصورتی کی تمیز کا ایک فطری ذوق و احساس موجود ہے، اُسی طرح خیر و شر نیک و بد کی تفریق کے لئے بھی ہمارے اندر ایک وجدانی احساس پایا جاتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ وجدان یا احساس ناقابلِ توجیہ نہیں ہے، اس کی تشریح ہو سکتی ہے۔ یعنی اس کی بنیاد انسان کی اجتماعی فطرت پر ہے۔ جو چیز جماعت کے لئے مفید ہے، وہ اسکو قدرتاً خیر محسوس ہوتی ہے۔ اور جو چیز مضر ہے اُس کو وہ جبلی طور پر شر سمجھتا ہے۔ یہ خیال اخلاقیات کے مختلف افکار و مذاہب کا سرچشمہ ہے۔ بعض لوگ تو سارا زور اسی پہ دیتے ہیں، کہ غلط و صحیح، صائب و غیر صائب کا احساس محض وجدانی ہے۔ جیسا کہ ریڈ اور اُس کے اتباع نے کیا ہے۔ دوسری جماعت کہتی ہے کہ نہیں خیر و شر کا امتیاز نتائج عمل پر عقلاً غور و فکر کرنے سے وجود میں آیا ہے۔ اس پر لاک، کلارک، وُلیسٹن وغیرہ کے مسلکِ عقلیت کی بنیاد ہے، جس کا خاتم کینٹ کہا جا سکتا ہے، اور جس کے جانشینوں کو اسی نقطۂ نظر نے قریباً افلاطون و ارسطو کے خیالات کی سرحد سے جا ملایا۔ بعد میں یہی خیال، انگلستان میں گرین وغیرہ کی جدید تصوریت کے قالب میں نمودار ہوا۔ ایک اور مذہب اسطرح وجود پذیر ہوا، کہ حاسۂ اخلاق کے ماننے والوں میں بعض لوگوں نے اس پہلو کو خاص اہمیت دینی شروع کی، کہ خیر نام ہے اس شئے کا جو جماعت کے حق میں مفید ہو، یا جس سے انسانی مسرت میں اضافہ ہو۔ اسی خیال کی ترقی نے

مسلک افادیت کا جامہ پہنا۔ مسلک ارتقائیت کے ظہور سے پہلے تک یہی تین اسکول (وجدانیت، عقلیت و افادیت) جدید دورِ اخلاقیات کے اصولی نظریات تھے۔

بابِ دوم

مختلف نظریاتِ اخلاق

۱۔ تمہید۔ اب اخلاقیات کے اُن اصولی نظریات سے بحث کا موقع آیا ہے، جن کا تاریخِ افکار میں ہمیشہ کسی نہ کسی صورت سے اعادہ ہوتا رہا ہے۔ فرعی اختلافات کا اگر لحاظ کیا جائے تو ان کی تعداد بہت بڑھ جائے گی، لیکن اصولاً یہ چند سے زیادہ نہیں ہیں۔ اِن میں بھی دو ہی خصوصیت کے ساتھ، ایسے ہیں، جو ایک دوسرے کے مدمقابل نظریات کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اخلاقیات کے ان دو متقابل و متضاد مذاہب کے اعاظم ائمہ یہ ہیں: ہرقلیتوس اور دیمقراطیس، انٹسٹھینیز اور آرسٹیپوس، زینو اور ابیکورس، ڈیکارٹ[1] اور گسنڈی، کڈورتھ اور ہابس، ریڈ اور ہیوم، کینٹ اور بنتھم۔ اِن کے باہمی فرق و تخالف کو اجمالاً یوں بیان کیا جاسکتا ہے، کہ ایک گروہ عقل پر زور دیتا ہے، اور دوسرا جذبہ پر، لیکن زیادہ صحیح طور پر دونوں کا فرق آگے چل کر معلوم ہوگا۔ ان دو مدمقابل مذہبوں کے علاوہ ایک اور تیسرا مستقل نقطۂ نظر بھی علم الاخلاق کی تاریخ میں ملتا ہے، جو عقل و جذبہ وغیرہ کی کسی تجریدی صفت کے بجائے انسان کی تشخص ذات پر زیادہ زور دیتا ہے۔ اور جو اول الذکر دونوں نظریات کا مخالف نہیں بلکہ اِن کے جامع ہونے کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ اُن اکابر مفکرین کا مسلک رہا ہے، جو اختلافات کی

---

[1] ڈیکارٹی مذہب کے اخلاقی پہلو کو جیولنکس اور میلے برانکا نے نسبتہً خود ڈیکارٹ سے کسی قدر زیادہ توضیح کے ساتھ پیش کیا ہے۔

باب ۲

سطح سے اوپر ہو جاتے ہیں، مثلاً فلاطون، ارسطو، ہیگل، یا اسی طرح کے دو ایک نام اور رہیں[1] البتہ فی زماننا اس نے مذکورۂ بالا دونوں مذہبوں کے ساتھ ساتھ ایک (بلکہ شاید دو) الگ نمایاں مذہب کی صورت اختیار کرلی ہے، جسکو ارتقائیت کے نام سے موسوم کیا جاسکتا ہے۔ ان تین اصولی نظریات یا مذاہب کے علاوہ چند اور بھی ہیں، لیکن اُن کو تاریخ اخلاقیات میں کوئی قیامی و مستقل حیثیت حاصل نہیں ہے مثلاً جمالیاتی یا مواساتی نظریات، جن کے خاص وکلا علی الترتیب ہربارٹ اور آدم اسمتھ ہیں۔

اب ہم ذیل میں مذکورۂ بالا اصولی مذاہب کی کسی قدر مزید توضیح کرتے ہیں۔

۲۔ عقل اور جذبات۔ ابھی اوپر بیان ہو چکا ہے، کہ اخلاقیات کے دو اصلی مدمقابل مذاہب کی بنیاد عقل و جذبہ کے تخالف پر ہے نیز یہ بھی معلوم ہے، کہ انسانی شعور ایک عالم یا نظام کی حیثیت رکھتا ہے، جو ایسی مختلف خواہشوں پر مشتمل ہوتا ہے، جو کم و بیش ایک رشتہ میں منسلک ہوتی ہیں۔ اب آدمی کے لئے دو صورتیں ممکن ہیں، ایک تو یہ کہ ان خواہشوں پر الگ الگ انفرادی لحاظ سے توجہ کرے، یا اُس رشتۂ اتحاد کو مرکز توجہ بنائے، جو ان سب کو ایک نظام میں مربوط و منسلک کرتا ہے۔ یعنی انسان کی زندگی یا تو مختلف خواہشوں کی باہمی معرکہ آرائی ہوسکتی ہے، جس میں ہر خواہش اپنی انفرادی تشفی چاہتی ہے، یا ان مختلف خواہشوں کو ایک متحد نظام کے تابع رکھا جاسکتا ہے۔ انہی دو پہلوؤں میں سے ایک یا دوسرے پر زور دینے سے مذکورۂ بالا دو متضاد مذہب پیدا ہو گئے ہیں۔ ان میں سے ایک کے مدعا کی غالباً سب سے بہتر و واضح ترجمانی ہیوم نے کی ہے، کہ "عقل، جذبات کی غلام ہے اور ہمیشہ رہیگی"۔ یعنی عقل اس کے سوا کچھ نہیں کرسکتی کہ ہمارے جذبات و تہیجات کی

[1] اسپنوزا کا شمار بھی اسی طبقہ میں کیا جاتا ہے۔ لیکن یہ ڈیکارٹ کے پیرو ہونے کے باوجود جس کے نقطۂ نظر میں جتنی سچائی ہے، اُسکو پوری طرح تسلیم کرتا ہے اور اس کا آخری خیال، کہ خیر برتر اللہ کی عقلی محبت ہے"، بڑی حد تک فلاطون اور ارسطو کی تعلیمات کا اعادہ ہے۔

باب ۲

تسکین و تشفی کی راہیں بتاتی رہے۔ اس خیال کی رو سے زندگی کی اصلی فلاح صرف اس میں ہے، کہ جزئی تہیجات کو جب اور جس طرح پیدا ہوں پورا کیا جائے۔ پرانے زمانہ کے سیرینیہ اور آج کل کے لذتیہ اسی کے قائل ہیں۔ بخلاف اس کے اِن کا حریف گروہ کہتا ہے، کہ تمام منفرد جزئی تہیجات کو کسی قانون کے ماتحت رہنا چاہیے، تاکہ ان میں ایک نظام کی شکل قائم ہو جائے، اسی قانون کا نام تاریخ اخلاقیات میں علی العموم قانونِ عقل ہے، اور الگ الگ جزئی تہیجات کے پورا کرنے کو لذت خیال کیا جاتا ہے لیکن ہائیس خواہشوں کا مقصد لذت کی بجائے طاقت سمجھتا ہے۔ علیٰ ہذا بعض مفکرین نے تہیجات پر حکمران قانون کو قانونِ عقل کی بجائے دوسری صورت سے تعبیر کیا ہے۔ اسی لئے اس فرق کو ہم نے بھی عام طرزِ تعبیر سے ہٹکر ذرا مختلف صورت سے بیان کیا ہے۔

۳۔ خیر اور صائب اوپر معلوم ہو چکا ہے۔ کہ اخلاقی نصب العین کی اصلی صورتیں دو ہیں، **خیر اور صائب**۔ یعنی اخلاق یا تو کسی مقصد کی طلب کا نام ہے، یا کسی قانون کی پیروی کا۔ اخلاقیات کے دو مد مقابل مذاہب کا فرق بڑی حد تک اسی تفریق کے ساتھ وابستہ ہے۔ اور مجموعی حیثیت سے کہا جا سکتا ہے، کہ ہرقلیتوس سے لیکر رواقیہ و کنیٹ تک کا جو سلسلۂ مفکرین ہے، اسکے نزدیک اخلاق کا اعلیٰ معیار عبارت ہے ایک طرح کے قانون، قاعدہ یا حکم سے، جو ہمکو بتلاتا ہے، کہ کون سا فعل صائب ہے، کون سا غیر صائب؟ بخلاف اسکے دوسرا سلسلہ جو دیمقراطیس سے لیکر اپیکورس و بنتھم تک آتا ہے، وہ معیار اخلاق خیر (جسکو علی العموم مسرت سے تعبیر کیا جاتا ہے) کو مانتا ہے، جو تمام انسانوں کا انتہائی مقصد ہے، اور جسکی بنا پر اُن کے افعال کی تعریف یا خدمت کی جاتی ہے۔ اس طرح گویا ایک مسلک **فرض** کو معیار قرار دیتا ہے، اور دوسرا **مسرت** کو۔

۴۔ فرض، مسرت اور کمال۔ اگر ہم ان دو مد مقابل نظریات کو نظریۂ **فرض** و نظریۂ **مسرت** سے تعبیر کرتے ہیں تو اِن دونوں کے جامع تیسرے نظریہ کی تعبیر کیلئے

باب

کمال کی اصطلاح موزوں ہوگی۔

یہ خیال رکھنا چاہئے کہ یہ تینوں معیارِ اخلاق خالی نظریات ہی نہیں ہیں، بلکہ عملی زندگی کی مختلف صورتیں بھی انہی کے مطابق ہوتی ہیں۔ کینٹ[۱] کے متعلق کہا جاتا ہے، کہ اسکی زندگی "فرض کے اُس اطلاقی حکم" کا نقشہ ہے، جو اسکے نزدیک روحِ اخلاق ہے۔ اسی طرح بنتھم کی زندگی لذتی مسلک کا نمونہ تھی، مادی حالات کا سنوارنا اور وسائلِ مسرت کی فکر و تدبیر اس زندگی کی مصروفیت تھی۔

---

[۱] اس ضمن میں ڈاکٹر کیرڈ نے اپنی کتاب "کرٹیکل فلاسفی آف کینٹ" (کینٹ کا فلسفۂ انتقادی) جلد اول صفحہ ۶۳ پر کینٹ کی زندگی کے متعلق ہینی سے جو اقتباس درج کیا ہے، وہ نہایت ہی دلچسپ ہے۔ "کینٹ کی زندگی کی تصویر کھینچنا نہایت مشکل ہے۔ کیونکہ صحیح معنی میں اُس کی کوئی زندگی تھی ہی نہیں۔ وہ جرمنی کے قدیم شہر کانسبرگ کی ایک خاموش گلی میں رہتا تھا، اُس کی زندگی بوڑھے ناکتخدا انسان کی صورت میں ایک مشین تھی۔ میں نہیں سمجھتا، کہ اس شہر میں جو بڑا گرجا ہے، اُسکی گھڑی بھی اپنے ہم وطن امینوئل کینٹ کے برابر بے حسی و پابندی سے اپنا فرض پورا کرتی تھی۔ بستر سے اٹھنا، کافی پینا، لکھنا، لکچر دینا، کھانا اور ٹہلنا، ہر چیز کا ایک بندھا ہوا وقت تھا۔ اور جب وہ بید لیکر بھورا کوٹ پہنے ہوئے تفریح کے لئے دروازہ سے باہر قدم نکالتا تھا، تو پڑوسیوں کو معلوم ہو جاتا تھا، کہ اب ٹھیک ۳½ بجے ہیں، لیموں کے درختوں کی ایک روش تھی، وہاں ہر موسم میں ٹہلنے جاتا تھا، اور آٹھ مرتبہ ایک سرے سے دوسرے تک مشی کرتا تھا، چنانچہ اس روش کا نام ہی "فلسفی کی مشی گاہ" ہو گیا ہے۔" اسکی اس ظاہری زندگی، اور انقلاب برپا کرنیوالے باطنی خیالات میں کیا عجیب تفاوت ہے۔ اگر اسکے اِن خیالات کی کانسبرگ والوں کو کچھ بھی خبر ہوتی تو وہ اس سے جلاد کیطرح تھراتے۔ لیکن ان بیچاروں کو اسکے اندر بجز ایک پروفیسر فلسفہ کے اور کوئی شئے نہیں نظر آتی تھی، اور جب وہ راستہ سے گذرتا تو یہ لوگ اسکو محبت سے سلام کرتے تھے، اور اپنی گھڑیوں کا وقت ٹھیک کر لیتے تھے۔

[۲] بنتھم کا اصلی مذاق قانون سازی تھا۔ سر ہنری مین اپنی کتاب "ارلی ہسٹری آف انسٹیٹیوشنس" صفحہ ... میں لکھتا ہے، کہ بنتھم اصلی معنی میں نہ تو فقیہ ہے نہ اخلاقیاتی۔ وہ نفس قانون نہیں بلکہ قانون سازی پر بحث کرتا ہے، اگر غور سے دیکھا جائے تو اخلاق میں بھی وہ ایک قانون سازی کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس میں شک نہیں، کہ بعض اوقات اس کے طرز بیان سے خیال ہوتا ہے، کہ وہ واقعاتِ اخلاق کی تحقیق کر رہا ہے، لیکن حقیقت میں وہ اپنے خیالاتِ قانون سازی کے عملی قاعدہ کے بموجب اِن میں صرف ایک تغیر یا نیا تعلم پیدا کرنا چاہتا ہے۔

تیسری صنف کی زندگی کے لئے، جو نظریۂ کمال سے تطابق رکھتی ہے، فلاطون، وارسطو یا گیٹے (جو گویا آج کل کا یونانی ہے)، کی مثال پیش کیجا سکتی ہے۔ ایک حد تک تین بڑی قوموں، عبرانیوں، رومیوں اور یونانیوں کو ان تین مختلف اخلاقی نصب العینوں کا نمائندہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ عبرانیوں کا نصب العین راست بازی کا قانون ہے۔ رومی بھی قانون ہی کے پیرو تھے، مگر ایک دوسرے معنی میں یعنی وہ قانون جو مادی مسرت کا ضامن ہے، اور جس سے زندگی کے مادی احوال منضبط ہوتے ہیں۔ یونانیوں کا نصب العین شخصیت کا کمال عروج ہے۔

۵۔ مخلوط نظریات معیار اخلاق کی نسبت مختلف نظریات کا مقابلہ کرنے میں اس بات کو ہمیشہ یاد رکھنا چاہیئے، کہ اکثر نظریات ایسے ہیں، جو صرف کسی ایک عنوان کی تحت میں نہیں رکھے جا سکتے، بلکہ اُن میں مختلف خیالات مخلوط ہوتے ہیں۔ چنانچہ رواقیہ تک کے مسلک کو **فرض** اور **کمال** کے نظریات کے بیچ میں رکھا جاسکتا ہے اسلیئے کہ گو ان کا نصب العین قانون کی پیروی ہے، تاہم کامل العقل انسان بننا بھی اس میں شامل ہے یہی حال اتباع ڈیکارٹ اور کینٹ کا ہے۔ اسی طرح **حاسۂ اخلاق** کا جو مذہب ہے، اس میں بڑی حد تک **فرض و مسرت** کے خیالات ملے ہوئے ہیں، جیسا کہ ایک مختلف انداز سے یہی آمیزش ڈاکٹر بٹلر کے خیالات میں بھی موجود ہے۔ علیٰ ہذا جدید **ارتقائیت** والوں میں، مثلاً ہربرٹ اسپنسر کو لو کہ اس کے ہاں **مسرت و کمال** کے نظریات مختلط ہیں۔ نیز مختلف نظریات کے اختلاط سے ان کے علاوہ اور بھی بہت سی صورتیں بنگئی ہیں۔ لیکن چونکہ ہمارا مقصود نظریات اخلاق کی تاریخ لکھنا نہیں ہے، بلکہ محض خاص خاص اصولی صورتوں کو بیان کرنا ہے، اسلئے جہانتک ممکن ہے، ان کو الگ ہی الگ رکھکر بحث کرنا مناسب ہوگا۔

باب سوم

معیار قانون کی صورت میں

فصل ۱۔ قانون اخلاق کا عام خیال

۱۔ تمہید

اخلاق کے جن نظریات کی بنیاد فرض، صواب، یا قانون کے خیال پر ہے، اُنہی سے مبحث کا آغاز مناسب معلوم ہوتا ہے۔ بچوں کی طرح قوموں میں بھی اخلاق اول اول حکم بلکہ تہدید کی صورت رکھتا ہے۔ ترقی کی آخری منزلوں میں جا کر کہیں یہ ہوتا ہے، کہ اخلاقی زندگی کو ہم خیر سمجھتے ہیں، اور یہ درجہ سب سے بعد کو آتا ہے، کہ اخلاق کے اندر خود اپنی ذات کا تحقق و استکمال نظر آتا ہے۔ لہذا قدرتی ترتیب یہی ہے، کہ پہلے اُن نظریات سے بحث کی جائے، جو خیر نہیں بلکہ صواب کے تخیل پر مبنی ہیں اس نقطۂ نظر کی رو سے اخلاق نام ہے، قانون فرض کی اطاعت کا۔ اسی خیال کی مختلف صورتوں پر ذیل میں غور کرنا ہے۔

۲۔ اخلاقیات میں قانون کے معنی۔

لفظ قانون کے معنی نہ متعین ہونے سے، بعض دوسرے مباحث کی طرح اخلاقیات میں بھی خلط مبحث واقع ہوا ہے[1] لہذا اس علم میں قانون کا جو مفہوم ہوتا ہے، پہلے اُس کا اچھی طرح سمجھ لینا نہایت ضروری ہے۔

یہ لفظ علی العموم دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ قوانین ملکی اور قوانین طبعی۔ ظاہر ہے، کہ قانون کی یہ دونوں قسمیں ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں۔ ملکی قوانین یا تو قوم بناتی ہے، یا اس کے حکم راں بناتے ہیں، اور ان میں تغیر و تبدل کا ہمیشہ امکان

[1] وہاٹلی کی منطق صفحہ ۲۰۹۔ اور رلٹن کی "مینول آف لاجک"، جلد اول صفحہ ۸۔

رہتا ہے، نیز اُن کی نافرمانی بھی ہمیشہ ممکن ہوتی ہے اور جس ملک کے یہ قوانین ہوتے ہیں، اُس کے علاوہ دوسرے ممالک پر تو یہ سرے سے نہیں عائد ہوتے۔ بخلاف اِسکے طبعی قوانین[1]، مستمر، ناقابل عدول اور ہمہ گیر ہوتے ہیں۔ لہٰذا قانون کی تین مختلف قسمیں ہو سکتی ہیں بعض مستمر ہوتے ہیں؛ بعض تغیر پذیر۔ بعض ناقابل عدول ہوتے ہیں؛ بعض قابل عدول۔ بعض عالمگیر ہوتے ہیں؛ بعض محدود۔ ان میں سے آخری اور پہلی صورت میں شاذ ہی تفریق ممکن ہوتی ہے، اس لئے کہ جو چیز عالمگیر ہوتی ہے، وہ علی العموم مستمر بھی ہوتی ہے، اور جو مستمر ہوتی ہے، وہ علی العموم عالمگیر ہوتی ہے۔ لہٰذا سردست دو ہی تفریقیں قائم کرنا کافی معلوم ہوتا ہے (۱) تغیر پذیر یا غیر تغیر پذیر (۲) قابلِ عدول یا ناقابلِ عدول۔ گو عنقریب ہی تیسرے اصول تفریق پر بھی بحث کرنا پڑے گی۔ لیکن یہاں اگر صرف دو ہی کو پیش نظر رکھا جائے، تو قوانین کے چار مختلف اصناف قرار پاتے ہیں (۱) وہ جو تغیر پذیر اور قابل عدول دونوں ہوتے ہیں (۲) وہ جن میں تغیر تو ہو سکتا ہے، لیکن عدول نہیں ممکن (۳) وہ جن سے عدول تو ہو سکتا ہے، مگر وہ تغیر پذیر نہیں ہوتے (۴) وہ جن میں نہ تغیر واقع ہو سکتا ہے، نہ عدول کا امکان ہے۔

اِن میں پہلی اور چوتھی صنف کی مثالیں گذر چکی ہیں۔ دوسری کی مثالیں بھی آسانی سے مل سکتی ہیں مثلاً نظام شمسی، دن اور رات کا ظہور، کھیتی کے بونے اور کاٹنے کی فصل، اور دیگر تغیرات موسمی کے قوانین کو لو، کہ جبتک خاص خاص شرائط قائم ہیں، اِن میں عدول ممکن نہیں، لیکن اگر یہ شرائط بدل جائیں، مثلاً آفتاب ٹھنڈا ہو جائے، زمین کی گردش رُک جائے، یا کسی دمدار ستارے یا شہاب ثاقب سے ٹکرا جائے۔ تو یہ قوانین بھی متغیر ہو جائیں گے[2]۔ سیاست مدن کے بہت سے قوانین بھی اسی نوعیت

[1] میری مراد وہ قوانین ہیں، جو ''نظری میکانکیات'' کی کتابوں میں بیان کئے جاتے ہیں۔ ان قوانین کا عمل ساری کائنات فطرت پر ہوتا ہے۔ دیکھو اگلا فٹ نوٹ

[2] شاید یہ اعتراض کیا جائے، کہ تمام قوانین فطرت اسی نوعیت کے ہیں، کیونکہ یہ سب کی سب عالم کی موجودہ صورت و حالات کے فرض وجود پر مبنی ہیں۔ یہ صحیح ہے، بشرطیکہ کچھ ایسے قوانین نہ پائے جاتے ہوں، جنکے بغیر کسی قسم کا نظام فطرت بھی وجود میں نہیں آسکتا۔ لیکن یہ بحث مابعد الطبیعات کی ہے ہمکو اس میں پڑنے کی ضرورت نہیں۔

کے ہوتے ہیں۔ یعنی اِن کا وجود جماعت کی خاص صورتوں اور انسانی محرکات کے خاص اصناف کے وجود کے ساتھ مشروط ہوتا ہے: اور اپنے ان حدود کے اندر اُن میں عدول نہیں ہوسکتا۔ لیکن جماعت کے حالات یا اس کے افراد کی سیرت کو بدل دو، تو اکثر صورتوں میں یہ قوانین بھی ٹوٹ جائیں گے۔ اس قسم کے قوانین کو کبھی مفروضی قوانین بھی کہا جاتا ہے۔ یعنی وہ صرف خاص خاص شرائط و حالات کے فرض کر لینے ہی پر صادق آسکتے ہیں۔ بعض فلاسفہ[1] قوانین ریاضی تک کو اسی نوعیت کا خیال کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ ایسی دنیا کا وجود ممکن ہے جس میں دو دو ملکر پانچ ہوسکتے ہیں؛ اور اگر قطر ارض کو قاعدہ اور کسی ثابت ستارے کو راس مان کر ایک مثلث بنایا جائے، تو ہوسکتا ہے، کہ اس کے تین زاویئے دو قائموں کے برابر نہوں[2]۔ لیکن یہ غلط ہے۔ قوانین ریاضی اصل میں چوتھی صنف میں داخل ہیں۔

قوانین اخلاقیات تیسری صنف میں داخل ہیں، یعنی اِن میں تغیر نہیں ہوسکتا، مگر قابل عدول ہیں۔ یہ سچ ہے، جیساکہ اوپر بیان کیا جاچکا ہے، کہ اخلاق کے جزئی قواعد میں اختلاف حالات کی بناپر ردوبدل ہوسکتا ہے؛ لیکن عام بنیادی اصول ہمیشہ علیٰ حالہ قائم رہتے ہیں، جو نہ صرف تمام انسانوں پر، بلکہ تمام ذی عقل موجودات پر صادق آتے ہیں۔ اگر عالم روحانیات کے باشندے ہماری دنیا میں آجائیں، تو یہ ہوسکتا ہے، کہ ہم اُن کی فطرت وطبیعت کو نہ جانتے ہوں، ہم یہ نہ بتلاسکتے ہوں، کہ کیا چیز اُن کو تلخ معلوم ہوگی اور کیا شیریں، کس شئے کو وہ سخت محسوس کریں گے اور کس کو نرم، یا گرمی، سردی اور رنگ کا اُن پر کیا اثر پڑے گا۔ لیکن اتنا یقیناً بتلاسکیں گے، کہ کل اُن کے نزدیک بھی خیر سے اُسیطرح بڑا ہے، جس طرح ہمارے نزدیک، ہماری ہی طرح وہ بھی مانتے ہوں گے کہ ہر واقعہ کوئی نہ کوئی علت رکھتا ہے، اور دروغ گوئی یا ناحق قتل و خوں ریزی سے جس طرح ہم پر اجتناب واجب ہے، اُسی طرح اُن پر بھی[3] ہے۔ یہ قوانین ناقابل تغیر ہیں۔

[1] مثلاً جان اسٹورٹ مل

[2] جیساکہ ہگاس کا خیال ہے۔

[3] بعض علماء مذہب اسکے منکر ہیں، انکے نزدیک خدا کیلئے جو شی خیر ہے وہ ممکن ہے، کہ انسانی خیر سے بالکل مختلف ہو۔ مل نے "Examination of Hamilton" باب ۷، میں اس خیال کی نہایت خوبی سے تردید کی ہے۔

لیکن توڑے جا سکتے ہیں۔ البتہ بعض اخلاقی اصول کو ناممکن العدول کہا جا سکتا ہے، مثلاً یہ کہ ہر گناہ سے کسی نہ کسی قسم کی سزا ضرور ملتی ہے۔ اس حقیقت سے گریز یقیناً ناممکن ہے؛ لیکن اسکا تعلق اخلاقیات سے نہیں، بلکہ ما بعد الطبیعات سے ہے۔ یہ اخلاق نہیں، بلکہ فطرت کا قانون ہے۔ قانونِ اخلاق بتلاتا ہے، کہ ایسا ہونا چاہیئے، نہ یہ کہ ایسا ہوتا ہے۔ قانون کی یہ تیسری صنف صرف اخلاقی ہی قوانین کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ ہر معیاری و عملی علم کے قوانین ایسے ہی ہوتے ہیں۔ علم تعمیر، جہاز رانی یا خطابت کسی کے بھی بنیادی اصول نہیں بدلے جا سکتے؛ البتہ جو شخص اِن کی خلاف ورزی کے نتایج برداشت کرنے کے لئے تیار ہے، وہ ان سے عدول بے شک کر سکتا ہے۔ اس میں کلام نہیں، کہ دوسرے سیارات کے باشندوں کے لئے یہ قواعد ترمیم طلب ہو سکتے ہیں، بلکہ خود ہماری دنیا میں بھی بالکل اٹل نہیں ہیں۔ برفستانی ممالک کے لئے جو طرز تعمیر مناسب ہے، وہ منطقۂ حارہ میں مشکل ہی سے اختیار کیا جا سکتا ہے۔ بحر اوقیانوس کی جہاز رانی بیسی کی جہاز رانی سے مختلف ہے۔ اور جو خطابت کی مشرقی قوم میں جوش و خروش کا موجب ہوتی ہے، ممکن ہے، کہ انگریزی قوم اُسکو محض ہنسی میں اڑا دے۔ باایں ہمہ ان تمام علوم میں ایسے اصول بھی بنائے جا سکتے ہیں، جو عالمگیر ہوں، یا کم از کم اُن تمام حالات پر صادق آتے ہوں جو ہمارے تصور میں آسکتے ہیں، اور انہی قوانین سے اُن ترمیموں کا بھی استنباط ہو سکتا ہے، جنکی خاص خاص مختلف صورتوں میں ضرورت لاحق ہو سکتی ہے۔ مثلاً خطابت کا ایک اصول ہم یہ قرار دے سکتے ہیں، کہ اگر کسی مجمع سے ہم کوئی ایسی بات منوانی چاہتے ہیں جس کے لئے وہ آمادہ نہیں ہے، تو آہستگی کے ساتھ ایسی مانوس و مسلم چیزوں سے جو اُسکو طبعاً محبوب ہوں، بتدریج اپنے مدعا کی طرف لیجانا چاہیئے، دفعتہً لاٹھی نہ ماردینی چاہیئے اب اِس کلی اصول سے خود ہی یہ مستنبط ہوتا ہے کہ مختلف مجامع میں خطیب کو اپنے سامعین کے فہم و مذاق، معتقدات، وخیالات وغیرہ کے مختلف احوال کے مطابق اس اصول کو استعمال کرنا چاہیئے۔ نفس قانون قائم و مستمر رہیگا اختلاف جو کچھ ہوگا وہ صرف اسکے عمل و استعمال میں ہوگا۔ علم منطق میں اس

مصنف کے قوانین کی اور بھی زیادہ واضح مثالیں ہمکو ملتی ہیں۔ فکر صائب کے نفس قواعد نہیں بدل سکتے، گو اُن جزئی غلطیوں میں، جنکا آدمی ارتکاب کرتا رہتا ہے، مختلف علوم، مختلف زمانوں اور مختلف افہام کے لحاظ سے تغیر و تفاوت واقع ہو سکتا ہے۔ اخلاقیات کی طرح اس صورت میں بھی خود قوانین نہیں بدلے جا سکتے[۱] البتہ انکی خلاف ورزی کیجا سکتی ہے[۲]۔

اوپر والے بند کی تفریقات کو اختصاراً اس طرح بھی تعبیر کیا جا سکتا ہے، کہ بعض قوانین سے یہ معلوم ہوتا ہے، کہ "کیا ہے" بعض یہ ظاہر کرتے ہیں کہ "کیا ہونا پڑیگا" اور بعض یہ بتلاتے ہیں کہ "کیا ہونا چاہیئے"۔ قوانین فطرت نام ہے، صرف "کیا ہے" کے عام اصول یا تعمیمات کا۔ مثلاً قانون تجاذب بتلاتا ہے، کہ اجسام اپنی باہمی نسبتوں کے لحاظ سے فلاں فلاں طریقہ سے حرکت کرتے ہیں۔ جو علوم نسبتہً تجریدی ہیں اُن تک کے قوانین کی بھی یہی نوعیت ہوتی ہے۔ مثلاً قانون طلب و فراہمی محض یہ بیان کرتا ہے، کہ عموماً چیزوں کی قیمتیں خاص خاص طریقوں کے مطابق

[۳] ہے، ہونا پڑیگا، اور ہونا چاہئے۔

[۱] اس میں شک نہیں، کہ منطق کے بعض "قوانین ایسے ضرور ہیں جو صرف خاص خاص حدود مفروضہ ہی کے اندر صادق آسکتے ہیں۔ مثلاً ان میں سے بعض (جنپر علی العموم منطق صوری کی تحت میں بحث ہوتی ہے) عینیت اور استحالۂ اجتماع نقیضین وارتفاع نقیضین کے اصولوں کی تسلیم پر مبنی ہیں"، حالانکہ دعوی کیا جا سکتا ہے اکہ بعض چیزوں پر یہ اصول چسپاں نہیں ہوتے۔ لیکن یہ بحث اتنی دقیق ہے، کہ یہاں اشارہ سے زائد تفصیل ممکن نہیں۔

[۲] قوانین میں قابل عدول و ناقابل عدول اور اسی طرح کی دوسری تفریقات پر بہت زور نہ دینا چاہئے۔ کیونکہ ایک معنی کر کے قانونِ فطرت کو بھی ہم توڑ سکتے ہیں، یعنی ان حالات کو ہم بچا سکتے ہیں، جنمیں یہ اپنا عمل کرتا ہے۔ اور ایک معنے کر کے قانون اخلاق کو بھی ہم نہیں توڑ سکتے۔ اسلیئے کہ غلط کاری جیسا کہ آگے معلوم ہوگا، خود اپنی ذات کے متناقض ہے، اور "جو گھر خود اپنا دشمن ہو وہ قائم نہیں رہ سکتا" اسی طرح قومی قانون تک، اگر وہ قانون ہے تو نہیں توڑا جا سکتا۔ سزا کو اسی عدم امکان کی بین دلیل کہا جا سکتا ہے۔ یعنی قانون شکنی کی سزا خود مجرم و مرتکب پر لوٹ پڑتی ہے، اور اُسکی ذات و فعل دونوں کو برباد کر دیتی ہے۔ دیکھو آگے کتاب سوم باب (۲) فصل ۱۱ لیکن ان باتوں سے مختلف قوانین میں اضافی طور پر جو صحیح فرق و امتیاز ہے، اس میں کوئی خلل نہیں پڑتا۔

گھٹتی بڑھتی ہیں۔[1] بخلاف اس کے قوانین اقوام میں یہ بتایا جاتا ہے، کہ ایسا کرنا پڑے گا، ورنہ فلاں سزا ہوگی۔ سالمات اور قیمتوں کے قوانین، جبتک مشروطہ حالات قائم ہیں، نہ ٹوٹتے ہیں نہ ٹوٹ سکتے ہیں۔ ان قوانین میں صرف اس امر کا بیان ہوتا ہے، کہ فلاں فلاں حالات و شرائط کے اندر فلاں فلاں واقعات برابر یکساں طور سے ظاہر ہوتے ہیں، بخلاف اس کے انسان اپنے ملک کے قوانین کو توڑ سکتا ہے، اور توڑتا ہے، لیکن قانون کہتا ہے، کہ ایسا نہ کرو ورنہ سزا ہوگی۔ یہ تو فطری و قومی قوانین کی صورت تھی، اخلاقی قانون یہ چاہتا ہے، کہ فلاں چیز "ہونی چاہئیے" یعنی یہ نصب العین بیان کرتا ہے۔ مثلاً حکومت ایک ایسی جنگ کرنا چاہتی ہے، جس کو اہل ملک ناجائز خیال کرتے ہیں، اس صورت میں بعض سپاہی اس کی شرکت کو گناہ یعنی راست کرداری کے نصب العین کے منافی محسوس کرتے ہیں، جس سے اُن کے فرض منصبی اور قانونِ اخلاق میں تصادم واقع ہوتا ہے، پھر بھی اُن کو "لڑنا پڑے گا" یعنی اگر نہ لڑیں تو گولی ماردی جائے گی۔ اس کا نام قانون حکومت ہے۔ اب فرض کرو، کہ وہ نہیں لڑتے اور مار ڈالے جاتے ہیں، تو اُن کی یہ موت قومی قانون کے مطابق ہوگی۔

۴۔ حکم اطلاقی

اب اس کے بعد ہم قانونِ اخلاق کے اُس اہم تخیل کو سمجھ سکتے ہیں، جو کینٹ نے پیش کیا ہے۔ وہ کہتا ہے، کہ اخلاقی قانون ایک طرح کا اطلاقی حکم ہے۔ تمام وہ قوانین، جن کی غرض محض فطری

---

[1] یہ پہلے ہی بتایا جاچکا ہے (مقدمہ، تعلیقہ باب اوّل) کہ ایک معنی کر کے "اُن علوم کے اصول کو بھی معیاری کہا جاسکتا ہے، جو زیادہ تر تجریدی ہیں۔ مثلاً نظری علم ہئیت کی نسبت کہا جاسکتا ہے، کہ وہ اُن قوانین سے بحث کرتا ہے، جس کے مطابق سیاروں کی حرکت ہونی چاہئیے۔ اور ہندسہ ایسے قوانین بیان کرتا ہے، جو کامل دوائر و مثلثات وغیرہ میں جاری ہونے چاہئیں۔ لیکن یہاں "چاہئیے" کے معنی یہ ہیں، کہ اگر مقررہ شرائط موجود ہوں، تو یہ علائق یقیناً پائے جائیں گے! اور ان علوم کی اہمیت کا دارمدار اسپر ہے کہ عملی و مادی دنیا میں یہ قوانین و علائق "تخمیناً" صادق آسکتے ہیں۔ مگر صحیح معیاری اصول کی یہ نوعیت نہیں ہوتی۔ تمام دنیا پاگل ہو جائے جب بھی فکر مناسب کے اصول، جسطرح پہلے صادق آتے تھے، اب بھی صادق آئیں گے۔

یکسانیوں کا بیان نہیں ہے، احکام کی حیثیت رکھتے ہیں۔ قوانین اقوام اُن احکام کا نام ہے، جنکو حکومت جاری کرتی ہے، اور اُن کی خلاف ورزی کی سزائیں مقرر کر دیتی ہے اسی طرح قوانین اخلاق کو بھی ایک خاص قید و ترمیم کے ساتھ، احکام کہا جا سکتا ہے، گو ابھی ہم یہ نہیں بتلا سکتے، کہ یہ جاری کیسے ہوتے ہیں۔ احکام کی دو صورتیں ہیں، مطلق اور مقید۔ قومی قوانین تو وہ ہیں، جن کی اطاعت ہمکو چار ناچار کرنی ہی پڑتی ہے۔ الا اینکہ اِن کی نافرمانی کی سزا بھگتنے کے لئے ہم تیار ہوں۔ خطابت کے بنیادی اصول کو بھی احکام یا قواعد کی تحت میں رکھا جا سکتا ہے! لیکن ان احکام کی پابندی صرف خطیبوں کو کرنی پڑتی ہے۔ اسی طرح قوانین تعمیر صرف ان لوگوں پر عائد ہوتے ہیں، جو خوبصورت و آرام دہ مکانات بنانا چاہتے ہیں۔ علم الاقتصاد کے بھی بعض قوانین ایسے ہی ہیں، جو نہ استمراری ہوتے ہیں، نہ عالمگیر۔ استمراری تو اسلئے نہیں، کہ سوسائٹی کے مختلف احوال کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں؛ اور عالمگیر اسلئے نہیں ہوتے، کہ صرف اُن لوگوں پر جاری ہوتے ہیں، جو ثروت حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ منطق صوری تک کے قوانین عالمگیر نہیں ہیں۔ کیونکہ وہ بھی صرف اُنہی لوگوں پر عائد ہو سکتے ہیں، جو مرتکب تناقض نہیں ہونا چاہتے[1]۔ لیکن ایک شخص اس مقصد کو چھوڑ کر امرسن کی طرح کہہ سکتا ہے[2]، کہ "فرض کرو، تم نے تناقض کا ارتکاب کیا تو اس سے کیا ہوا؟" "توافق و استواری کی حماقت ادنیٰ ذہن و دماغ کے لوگوں کا ایک خبط ہے، جسکی ادنیٰ درجہ کے مدبرین، فلاسفہ اور علماء مذہب پرستش کرتے ہیں۔ اعلیٰ سطح کے اشخاص کو اس سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا[3]۔ لہذا معلوم ہوا کہ اس قسم کے احکام

[1] منطق کو میں نے یہاں ایک معیاری علم فرض کیا ہے، جسکا کام فکرِ استوار کے قواعد بنانا ہے۔ لیکن بعض علماء منطق ایسا نہیں سمجھتے؛ بلکہ وہ اسپر ایک معمولی پازیٹو علم، یا ایک فن یا دونوں کے مجموعۂ مرکب کی حیثیت سے بحث کرتے ہیں۔

[2] دیکھو مضمون "اعتماد نفس" (سلف رلائنس)، از امرسن

[3] بے شک امرسن کی مراد یہاں استواری فکر نہیں بلکہ عمل کی استواری و استقلال ہے۔ لیکن خاص قیود کے ساتھ یہی استواری فکر کے لئے بھی کہا جا سکتا ہے۔ بقول بریڈلی (Appearance & Reality کے

تمام تر مشروط و مقید احکام ہیں۔ یعنی وہ صرف ان لوگوں پر عائد ہوتے ہیں، جو ایسے مقصد کو حاصل کرنا چاہتے ہیں، جس سے کوئی خاص معیاری علم متعلق ہے۔

اخلاقیات کے قوانین تمام دیگر قوانین سے جس بنا پر مختلف و ممتاز ہیں، وہ یہ ہے کہ یہ تقیید سے نہیں اطلاقی ہوتے ہیں۔ ارسطو کا جو مشہور قول اوپر بیان کیا گیا ہے، اسکو ایک واعظ نے حد کو پہنچا دیا ہے، جسکی تلقین ہے کہ "بہت زیادہ راست باز نہ ہو"۔ لیکن اس مقولہ کے اگر کوئی سمجھ میں آنے والے معنی ہیں، تو "راست بازی" کا مفہوم تنگ کرنا ہوگا۔ اسلیے کہ یہ کہنا، کہ جو چیز کرنی چاہیے یا کرنے والی ہے، اسکو بہت زیادہ نہ کرو درحقیقت تناقض لفظی ہے۔ اگر کسی قاعدۂ اخلاقی کی بہت زیادہ پابندی ناروا ہوتی ہے، تو اسلیے کہ اس کی زیادتی و افراط سے، اخلاق کا کوئی اور بلند تر قاعدہ یا اصول ٹوٹتا ہے۔ ورنہ برترین اصولِ اخلاق جو کچھ بھی قرار پائے، اُس کا حکم بالکل علی الاطلاق ہوتا ہے، اور کسی افراط یا چون و چرا کی گنجائش نہیں رکھتا۔ جو چیز ہمکو کرنی چاہیے وہ بس کرنی ہی چاہیے۔ کوئی ایسا بلند تر قانون نہیں ہو سکتا، جس کی بنا پر اخلاقی حکم نظر انداز کیا جا سکے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۴۴۔ کہ "فکر کے لیے ضروری ہے کہ آدمی کسی نہ کسی معیار کا تابع ہو"۔ عمل فکر ایک کھیل ہے جسکو "اگر تم کھیلنا چاہو، تو اُسکا صرف ایک بندھا ہوا طریقہ ہوتا ہے"۔ اسیطرح قوانین اخلاق کی نسبت بھی کہا جا سکتا ہے کہ وہ کھیل کے قواعد ہیں۔ لیکن یہ ایسا کھیل ہے، جو ہمیشہ کھیلتے رہنا چاہیے۔ فکر کو ترک کرکے ہم اپنا وقت سونے میں گذار سکتے ہیں۔ اور یہ قوانین فکر کے منافی نہوگا۔ لیکن اخلاق میں آرام کی بھی فرصت نہیں۔ قوانین فکر میں یہ کوئی قاعدہ نہیں ہے کہ تمکو ہمیشہ فکر کرتے ہی رہنا چاہیے۔ لیکن عمل و اخلاق کا یہ قاعدہ ہے، کہ جن حالات میں جو شئی خیر ہے، اُس کو ہر وقت کرتے ہی رہنا چاہیے۔

۱؎ علم اقتصاد کی نوعیت یہ ہے کہ جو علوم ہیں اُن کے قوانین دوہرے معنی میں مقید ہیں۔ ایک طرف تو اُن شرائط کے لحاظ سے مقید ہیں جنکے اندر ان کا نفاذ ہوتا ہے، دوسری طرف مقصد کے لحاظ سے۔

۲؎ اسٹیفن کی "سائنس آف ایتھکس" (حکمۃ اخلاقیہ)، صفحہ ۱۴۱۔ میں "دنیاوی عقل کا بھی یہ مقولہ ہے، کہ اگر تم مسرت چاہتے ہو تو نیک بنو۔ لیکن اس کے ساتھ ہی دنیاوی عقل نہایت زور سے یہ بھی کہتی ہے کہ بہت زیادہ نیک نہ بنو"۔

کچھ اور بھی قوانین ہیں، جو بظاہر اتنے ہی مطلق و قطعی معلوم ہوتے ہیں، کیونکہ جن مقاصد سے اُنکا تعلق ہے، وہ فطرۃً ہر شخص کا مطلوب زندگی ہیں۔ مثلاً ہر آدمی مسرت کا طالب ہے؛ اس لیئے اگر مسرت کا کوئی عملی علم ہوتا، تو ہر شخص اس کے قوانین کی پابندی پر از خود مجبور رہوتا اسی بنا پر کینٹ اس قسم کے قوانین کو مبرم قوانین کہتا ہے[لہ]، اس لیئے کہ گو ان کی بنیاد طلب مسرت کے فرض پر ہے، تاہم خود یہ طلب ایسی ہے، جو ہر شخص میں قطعی و مبرم طور پر پائی جاتی ہے۔ اسی طرح عقلی کمال کے مقصد کو لو، کہ کون سی ذی عقل ہستی ہے، جو اسکی خواہان و طالب نہ ہوگی۔ اگر ممکن ہو تو کون شخص نہ چاہیگا، کہ اُس کو نیوٹن کی دقیقہ سنجی اور شیکسپیر یا گیٹے کا ذہن رسا نصیب ہو جائے۔ لہٰذا اگر کوئی ایسا علم ہوتا، جس سے یہ کمال عقلی حاصل ہو سکتا، تو اُس کے قوانین پر تقریباً تمام دنیا عامل ہوتی۔ لیکن باوجود ان تمام باتوں کے یہ قوانین بھی قوانینِ اخلاق کے مساوی نہیں ہو سکتے۔ اگر تمام دنیا ان پر عامل ہو بھی، تو بھی اُنکی عالمگیری، اس پر موقوف ہے، کہ ہر شخص اُس مقصد کا طالب ہے، جس کے یہ وسائل ہیں۔ بخلاف اخلاقی قوانین کے کہ وہ بلا لحاظ کسی طلب و پسند کے تمام انسانوں پر یکساں عائد ہوتے ہیں۔ البتہ اگر یہ ثابت کیا جا سکتا، کہ مسرت غیر منفک طور پر نیکی کے ساتھ وابستہ ہے، اور عدم مسرت بدی کے ساتھ، تو قواعد مسرت کی پابندی بھی اسیطرح علی الاطلاق واجب ہوتی، جس طرح قانونِ اخلاق علی الاطلاق واجب العمل ہے، لیکن یہ صرف اسلیئے کہ ایسی صورت میں نیکی و مسرت دونوں بالکل ایک ہی چیز ہو جاتیں علیٰ ہٰذا اگر ہم کار لائل کے اس خیال کو لفظ بہ لفظ قبول کر لیں کہ کمالِ عقل کی جڑ اخلاق ہے، اور آدمی کی نیکی ٹھیک اُس کی عقل کے ہم نسبت ہوتی ہے، تو اس صورت میں بھی تکمیل عقل کے قوانین مطلق و قطعی بنجائیں گے، لیکن اسی لیئے کہ ایسی حالت میں وہ بالکل اخلاقی قوانین ہو جاتے ہیں غرض اخلاقی قانون کی نوعیت تمام قوانین سے جداگانہ ہے۔ کیونکہ اطلاقی حکم ہونے کی حیثیت صرف اسی کو حاصل ہے[عہ]۔

لہ عہ الہیاتِ اخلاق، سکشن ۲۔

عہ اس بحث پر مزید تفصیل کے لیئے کینٹ کی "الہیاتِ اخلاق" دیکھنی چاہیئے۔ سکشن ۲۔ نیز کلیفرڈ کے مضمون "علمی اساس اخلاق" (On the Scientific Basis of Morals) کا دیکھنا بھی مفید ہوگا۔ گو وہ مذکورۂ صدر خیال سے کل اتفاق نہیں رکھتا۔

باب ۳

یہ عالم تھا، یا بہ امکان صرف کینٹ کی ترجمانی تھی۔ لیکن اس ضمن میں دو باتیں ذرا بحث طلب و لائق احتیاط ہیں۔ (۱) قانونِ اخلاق کو حکم یا امر کہنا کسی قدر گمراہ کن ہے۔ یا کم از کم اتنا قطعی ہے کہ اس کو صرف ایک خاص نقطۂ نظر کی بنا پر حکم سے تعبیر کیا جا سکتا ہے، جس کی تفصیل آگے آئیگی۔ اسکو حکم یا امر کہنے کے یہ معنی ہوں گے، کہ "ہونا چاہیے" کے بجائے ہم اسکو "ہونا پڑیگا" کی تحت میں رکھتے ہیں۔ حالانکہ قانونِ اخلاق ایک ایسا قانون ہے، جو نصب العین پر مبنی ہوتا ہے (۲) اسکو اطلاقی کہنے میں یہ بات ملحوظ رکھنی چاہیے، کہ بحالتِ موجودہ اس میں جتنا جزو اطلاقی نظر آتا ہے، وہ فقط یہ اصول ہے، کہ جو چیز صائب یا صحیح ہو، وہ ہمکو کرنی چاہیے لیکن ابھی دیکھنا باقی ہے، کہ کیا کوئی ایسا قاعدہ بنایا جا سکتا ہے، جو اس کا فیصلہ کرے کہ کیا چیز صائب ہے۔ اگر ایسا کوئی قاعدہ ہے، تو وہ اطلاقی ہوگا؛ لیکن ممکن ہے کہ ایسا کوئی قاعدہ سرے سے ثابت ہی نہ ہو سکے۔ اس صورت میں حکم اطلاقی کی تعبیر کسی قدر گمراہ کن ثابت ہوگی۔

قانونِ اخلاق کی نوعیت کے متعلق ان عام باتوں کو بیان کر چکنے کے بعد اب ہم یہ سوال معرض بحث میں لا سکتے ہیں کہ وہ قانون ہے کیا، جو ہم پر اس طرح اطلاقی طور پر عائد ہوتا ہے۔

فصل ۲۔ قانونِ اخلاق کے بارے میں مختلف خیالات

۵۔ قبیلہ کا قانون۔ ہمکو معلوم ہو چکا ہے، کہ قانون پہلے پہل جس صورت میں رونما ہوتا ہے، وہ قبیلہ یا قبیلہ کے سردار کا قانون ہوتا ہے[1] لیکن اسکی نسبت فوراً ہی محسوس ہونے لگتا ہے کہ اطلاقی نہیں ہے۔ یہ اکثر خود اپنی

---

[1] اس صنف قانون کی مثال نسبتۂ حال کے زمانہ میں ہائی لینڈ کی اس عورت کا قول ہے جس نے اپنے شوہر سے جب اس کا قدم پھانسی کی سیڑھی پر تھا، کہا، کہ "ہاں میرے شوہر ڈونالڈ پھانسی پر چڑھ جا، کہ یہ لائرڈ کا حکم ہے"۔ اس عورت کے خیال کا مقابلہ کرو انٹیگنی کے خیال سے، جسکا کتاب اول، باب ۵، فصل ۴ میں حوالہ آچکا ہے۔

ذات کے متعارض پڑتا ہے، اور سوچنے والے آدمی کو اس سے زیادہ استوار اصول کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ قانون قبیلہ کی حیثیت "ہونا چاہیئے" کے بجائے "ہونا پڑیگا" کی ہوتی ہے، اور آزاد فطرتِ انسان اس قسم کی خارجی حکومت سے قدرۃً سرتابی کرنا چاہتا ہے۔

۶۔ خدا کا قانون یہ قبیلہ کے قانون سے ایک درجہ بلند تر ہوتا ہے، جسکے بعد قانونِ اخلاق کسی خاص سرزمین کا قانون نہیں رہتا، اور اسکی بنیاد کسی انسان یا انسانی جماعت کے حکم کے بجائے خدا یا دیوتاؤں کے حکم پر سمجھی جانے لگتی ہے۔ اس قسم کے قوانین کی بہترین مثال یہودیوں کے احکام عشرہ ہیں۔ لیکن یہ صنفِ قانون بھی تعارض سے خالی نہیں ہوتی، اور ترمیم کی ضرورت پڑتی ہے۔ علاوہ بریں شعورِ اخلاق کیطرف سے یہ سوال پیدا ہونا شروع ہو جاتا ہے کہ خدائی قانون مبنی کس قوت پر ہے۔ اگر یہ فوق الفطرت قادرہستیوں کا محض حکم ہے، تو اُسکی نوعیت بھی "کرنا پڑیگا"، کی ٹھہرتی ہے، نہ کہ "نہ کرنا چاہیئے" کی۔ اگر خدا خود عادل و راست کردار نہیں ہے، تو محض اسکی قدرت و قہاری کی بناپر اُسکا قانون اخلاقاً واجب العمل نہیں ہو سکتا۔ مگر یہ سوال کہ خدا عادل و راست کردار ہے یا نہیں، اس بات کا مقتضی ہے، کہ کوئی ایسا قانون بھی ہو سکتا ہے، جس سے خود خدا کی ذات تک پر حکم لگایا جا سکتا ہے۔ لہٰذا خدائی قانون بھی آخری قانون نہیں ٹھہرتا۔

۷۔ فطرت کا قانون اس دشواری کے حل کی ایک راہ یہ نکالی گئی، کہ سب سے اصلی و بنیادی قانون وہ ہے۔ جو خود چیزوں کی فطرت میں داخل ہے۔ یونانی اخلاقیات میں، خصوصیت کے ساتھ، یہی تخیل غالب ہے۔ یونان والے فطرت سے مراد اشیا کی وہ اصل ساخت و ماہیت لیتے تھے، جو اُن کے عارضی ظواہر کی تہ میں پائی جاتی ہے مثلاً رواقیہ "مطابق فطرت زندگی"، کا مشہور فقرہ اسی معنی میں استعمال کرتے تھے موجودہ دور میں بھی، خاص کر سترہویں صدی کے اواخر اور اٹھارہویں صدی میں ایک مدت تک قانونِ فطرت کے خیال کا بہت زور رہا ہے۔ اخلاقیات میں یہ خیال سب سے زیادہ

نمایاں طور سے سیموئل کلارک کے نظام میں ملتا ہے۔ اسکے نزدیک اشیاء میں باہم بعض تعلقات و اختلافات ایسے پائے جاتے ہیں جو ان کی اصل فطرت و ذات میں داخل ہیں، اور جنکو احتیاط و بے تعصبی کی نظر سے ہر شخص دیکھ سکتا ہے۔ طبیعی اور اخلاقی دونو قسم کی چیزوں کے ایسے باہمی تعلقات، اختلافات اور مناسبات جنپر تمام معقول سلیم کا اتفاق ہو، قطعی، ناقابل تغیر اور اشیا کی اصل ذات میں داخل ہوتے ہیں[1]۔ اس طرح سے جن قوانین فطرت کا علم حاصل ہوتا ہے، ان کو تمام دنیا کے انسانوں کی عقل اُسی طرح مانتی ہے، جس طرح اُن کا احساس برف کو سفید اور آفتاب کو روشن مانتا ہے[2]۔ "مختلف چیزوں میں جو مختلف علائق ہوتے ہیں اُنکی بنا پر، لازماً بعض چیزوں میں باہم توافق نظر آتا ہے، اور بعض میں تخالف، اور ان میں باہم موزونی یا ناموزونی پائی جاتی ہے، وہ اسی طرح بدیہی و یکساں ہوتی ہے، جس طرح کہ حساب یا ہندسہ کی کوئی نسبت یا خوبصورت و بدصورت چیزوں کا حسن و قبح جو ان کے اجزا کے باہم تناسب سے پیدا ہوتا ہے[3]" یہی موزونیت اشیاء کے معنی ہیں۔ لیکن اس قسم کی چیزوں کو کسی نظریۂ اخلاق کی بنیاد قرار دینا ایک صریح خلط مبحث ہے۔ کائنات فطرت میں قوانین یقیناً پائے جاتے ہیں، لیکن جیسا کہ ہم کو پہلے معلوم ہو چکا ہے، یہ قوانین محض اسی استواری یا یکسانی کی تعبیر ہوتے ہیں، جو مختلف واقعات و حوادث کے ظہور میں پائی جاتی ہے، اور جو بری بھلی نیک و بد تمام چیزوں میں ملتی ہیں۔ بم کا گولہ پھٹنے سے کسی عمارت کا تباہ ہو جانا بھی اسی طرح قوانین فطرت پر مبنی ہے، جسطرح سیاروں کی گردش[4]۔ موزونیت اگر کسی مفہوم میں بنیادِ اخلاق کا کام دے سکتی ہے،

[1] "نیچرل ریلیجن" (مذہب فطرت)، صفحہ ۴۴-۴۵۔
[2] ایضاً صفحہ ۶۶۔
[3] ایضاً صفحہ ۵۴۔
[4] ابتدائی درجہ کی قوموں میں نظام فطرت و اخلاق میں جو رابطہ سمجھا جاتا تھا، اور جسکی بنا پر اُن کے خیال میں کسی شخص کے ارتکاب جرم سے زلزلہ آسکتا تھا، وہ بھی اسی خلط مبحث کی شاخ ہے۔ ڈاکٹر الویلا کے Hibbert Lectures (مثلاً صفحہ ۱۶۰) میں اس قسم کے بعض نہایت دلچسپ واقعات درج ہیں اس خلط مبحث کے سمجھنے کے لئے مل کا مضمون "نیچر" جو three Essays of Religion میں شامل ہے، خاص طور سے پڑھنے والا ہے۔ مارشل کی کتاب Principals of Economics (اصول اقتصادیات، صفحہ ۵۵-۵۶ دوسرا ایڈیشن)، بھی دیکھو۔

تو وہ آپس کی موزونیت نہیں ہے، بلکہ کسی دوسری شے یعنی نصب العین کے لیئے موزوں یا ناموزوں ہوتا ہے۔ اور ایسی کوئی کیمیا نہیں ہے، جو اس نصب العینی موزونیت کو قوانین فطرت سے اخذ کر سکے۔ "ہے" کی تحلیل کسی طرح بھی "چاہیئے" تک نہیں پہنچا سکتی۔ اس زمانہ میں بھی لوگوں نے کلارک کے اس نظریہ کے مماثل نظریات پیش کیئے ہیں۔ مگر ان سب میں یہی خامی ہے۔

لہ دیکھو لیسر وزکستان کی "اتیھیکل فلاسفی آف سیمول کلارک" (کلارک کا فلسفہ اخلاق) صفحہ ۴۴۔ اسٹفن نے English thought in Eighteenth Century (اٹھارویں صدی کے انگریزی خیالات) جلد دوم۔ صفحہ ۷ میں کلارک پر جو تنقید کی ہے، وہ یہاں اقتباس کے لائق ہے۔ وہ لکھتا ہے، کہ "اس قسم کے بہتر سے بہتر استدلال میں بھی ایک صریحی اشکال سے چارہ نہیں۔ کلارک کے فلسفہ کے جو عام مفروضات ہیں، انکی بنا پر یہ نظریۂ قوانین فطرت پر تو صادق آسکتا ہے، لیکن قانون اخلاق پر اس کا حل مشکل ہی سے ممکن ہے۔ ہر علم اصلاً چند اولیات سے مستنبط ہوتا ہے۔ مثلاً ایک کافی علم رکھنے والی ذات، فطرت بشری کا ایک ایسا مکمل نظریہ قائم کر سکتی ہے، جس کا ہر قضیہ یا تو بالذات بدیہی ہو، یا بدیہی اصول و اولیات سے مستنبط ہو۔ اس قسم کے قضایا بے شک قوانین ہونگے، لیکن علمی (سائنس) معنی میں نہ کہ اخلاقی مفہوم کی رو سے۔ ان کا حرف ربط "ہے" ہوگا، نہ کہ "چاہیئے"، یعنی لوگ ایسا کرتے ہیں، نہ کہ ایسا کرنا چاہیئے۔ جو زبان کلارک نے قانون اخلاق کیلئے استعمال کی ہے، وہ حقیقت میں صرف قانون سائنس کیلئے ہے۔ تمام انسان فانی ہیں، یہ قضیہ ممکن ہے، کہ ایسے اولیات یا بدیہیات سے مستنبط کیا جا سکے، جن کا انکار مستلزم تناقض ہو۔ لیکن یہ قضیہ کہ تو قتل نہ کرنا، یہ کسی امر واقعی کا بیان نہیں، بلکہ تہدیدی حکم ہے۔ اور کلارک کی یہ کوشش کہ اس کو بھی پہلی ہی صنف میں داخل کر دیا جائے، دراصل کردار انسانی کے علم اور اس کے فن دو چیزوں میں باہم خلط مبحث کر دینا ہے۔" میں نے اس عبارت کا اس لیئے اقتباس کیا ہے، کہ اس سے نہ صرف کلارک کے قانون اخلاق اور قانون فطرت کے خلط مبحث کی غلطی نمایاں ہو جاتی ہے، بلکہ یہ خود ایک دوسرے خلط مبحث کی مثال ہے۔ یعنی قانون اخلاق اور حکم کا خلط مبحث "تو قتل نہ کرنا" بہ حیثیت قانون اخلاق کے کوئی تہدیدی حکم نہیں ہے، بلکہ ایک معیاری اصول کا بیان ہے۔ نیز دوسری لغزش اخلاقیات کو فن کردار قرار دینے کی ہے۔

ٹہ مثلاً جیمس ہنٹن کا نظریہ (بشرطیکہ اسکا کوئی نظریہ ہو) بہت کچھ کلارک کے نظریہ سے ملتا جلتا ہے۔ اسکے خیالات کا نہایت دلچسپ بیان رسالہ مائنڈ میں چھپا تھا۔ دیکھو جلد ۹۔ اولڈ سیریز۔

۵۔ حاسۂ اخلاق

اگر فطری یا خدائی قوانین، اصولِ اخلاق کا کام دیتے ہیں، تو اُن کی وجہ صرف یہ ہے، کہ خود ہمارا دل اُن کو قبول کرتا ہے اور کسی نہ کسی طرح ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ ان کی اطاعت و پابندی سے ہمارا خلقی نصب العین پورا ہوتا ہے۔ لہٰذا ان خارجی اصول اور نفسِ انسانی میں جو یہ رابطہ پایا جاتا ہے۔ اس کی توجیہ کی بیّن صورت یہ معلوم ہوتی ہے، کہ ہمارے اندر خود قدرت کی طرف سے ایک احساس موجود ہے، جس کی بنا پر بعض چیزوں کو ہم مستحسن سمجھتے ہیں اور بعض کو غیر مستحسن۔ اسی کا نام حاسۂ اخلاق ہے۔

اخلاقیات کے دوسرے نقطہ ہائے نظر کی طرح یہ نقطۂ نظر بھی اپنی ایک طویل تاریخ رکھتا ہے۔ اس کی اصل بنیاد یونانیوں کا یہ خیال تھا، کہ خیر اور جمیل ایک چیز ہیں۔ یونانی زبان میں ایک ہی لفظ حسن اور فضیلتِ اخلاق دونوں کے لئے مستعمل ہے۔ رواقیہ کا مقولہ ہے، کہ صرف جمیل ہی شئے خیر ہوتی ہے۔ ہمارے موجودہ دور میں بھی اسی طرح کے خیال کا بارہا اعادہ ہوا ہے۔ مثلاً ہربارٹ نے خیر اور جمیل کے ایک ہونے پر بہت زور دیا ہے، حتیٰ کہ اخلاقیات کو جمالیات کا ایک جز ہی بنا دیا ہے[1]۔ **افلاطونیانِ کیمبرج**" کے نام سے جو فرقہ مشہور ہے، اس کے بعض مصنفین، خصوصاً ہنری مور کا بھی خیال یہی ہے کہ احساسِ حسن و جمال کی طرح اخلاقی احکام کے لئے بھی انسان میں ایک قسم کا احساس موجود ہے۔ لیکن

---

[1] مثلاً اُس کی کتاب "سائنس آف ایجوکیشن" (علم التعلیم)، دیکھو جس کا حال میں مسٹر اور مسز فلکن نے ترجمہ کیا ہے۔ نیز، بوسنکٹ کی "تاریخِ جمالیات" History of Aesthetics صفحہ ۳۹۹۔ رسکن کا یہ قول بھی اسی خیال کی تعبیر ہے کہ "ذوق صرف اخلاق کا جز اور عنوان ہی نہیں ہے، بلکہ یہی تمہارا اخلاق ہے۔ کسی کے امتحان کے لئے پہلا سوال یہ ہے، کہ تم کیا پسند کرتے ہو؟ بس تم اپنی پسند مجھ سے بیان کر دو، اور میں بتا دوں گا، کہ تم کیا ہو"۔ آدم اسمتھ کی کتاب "theory of moral sentiment" (نظریۂ احساساتِ اخلاق) میں دیکھو حصہ ۳ فصل ۲۔ ارسطو کے اُس قول کا بھی، جو کتاب اول، باب ۳، فصل ۷ میں گذرا ہے، اس خیال سے مقابلہ کرو۔

باب

حاسۂ اخلاق کے نظریۂ کے اکابر وکلا شیفٹسبری اور ہچسن ہیں[1]۔ شیفٹسبری نے لکھا ہے، کہ "اگر کوئی آدمی مجھسے سوال کرے، کہ جب کوئی موجود نہیں ہوتا تو تم کثیف رہنے سے کیوں احتراز کرتے ہو؟ تو پہلے تو میں یہ سمجھ لوں گا، کہ یہ شخص خود نہایت کثافت پسند معلوم ہوتا ہے، ورنہ ایسا سوال نہ کرتا، اور اس کے دماغ میں یہ تخیل ہی پیدا کرنا ناممکن ہے، کہ سچی لطافت و پاکیزگی کیا شئے ہے۔ تاہم میں اس کو ایک معمولی سا جواب دے سکتا ہوں، کہ بھائی چونکہ میرے خود ناک ہے اسلیئے اپنی کثافت و گندگی کو گوارا نہیں کرسکتا۔ لیکن اگر وہ پھر سوال کرے، کہ "اچھا اگر تم کو زکام ہو، یا قدرۃً تم اتنے لطیف الحس نہو، تو پھر گندہ رہنے میں کیا عذر ہوسکتا ہے؟" تو اس کا جواب شاید میں یہ دوں، کہ جس طرح دوسرے مجھکو کثیف دیکھنے سے گھنیاتے ہیں، اسی طرح میں خود بھی اپنے کو کثیف نہیں دیکھنا چاہتا۔ لیکن اگر تاریکی ہو تو؟ اس صورت میں تو آنکھیں بھی بیکار ہونگی، مگر گندگی سے میری گھن اب بھی ویسی ہی قائم ہے؟ بات یہ ہے، کہ میری فطرت کو گندگی کے خیال سے نفرت ہے، اور اگر ایسا نہو، تو میں اپنے کو جانور سمجھوں گا۔ اور کبھی بھی اپنے کو انسان کہلانے کی عزت کا مستحق نہ جانوں گا۔" شیفٹسبری کے نزدیک "بعینہ اسی طرح کا یہ سوال بھی ہوگا، اگر کوئی دریافت کرے، کہ تاریکی میں ایمانداری کی کیا ضرورت ہے؟" غرض اس طرح شیفٹسبری اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ نیکو کار ہونے کے معنی نیکی کا ذوق و احساس رکھنے کے ہیں، یعنی ہمارا اصلی رہنما تربیت یافتہ ذوق ہے نہ تفلسف تام ہے اسی تربیت ذوق کو ایک قدم اور آگے بڑھانے کا۔"[2]

اس خیال میں بات صرف اتنی ہے، کہ تربیت کے اثر سے قانونِ اخلاق کی

[1] اس مسلک کا بانی شیفٹسبری ہے، بعد میں اسکو خصوصیت کے ساتھ ہچسن نے ترقی دی۔ دیکھو سجوک کی "تاریخ اخلاقیات" صفحہ ۱۸۹۔ یہ بتلانیکی ضرورت نہیں ہے، کہ حاسہ سے مراد یہاں سمع و بصر و لمس وغیرہ کی طرح کا حاسہ نہیں ہے۔ ان حواس سے اشیا کے صرف خاص خاص صفات کا ادراک ہوتا ہے، بخلاف اسکے حاسۂ اخلاق یا حاسۂ جمال ان صفات پر حکم لگاتا ہے۔ اسکو حاسہ کہنے کے فقط اتنے معنی ہیں، کہ یہ حکم لگانے کی ایک فطری قوت ہے۔

[2] دیکھو "Characteristics" حصہ سوم سکشن ۴

پابندی فطرتِ ثانیہ بنجاتی ہے حتیٰ کہ نیکی کرنا اور بدی سے بچنا ایک طرح کی جبلت ہو جاتی ہے۔ لہٰذا اس بنا پر بجا طور سے کہا جا سکتا ہے کہ حاسۂ اخلاق نام ہے ایک قسم کے ذوق کا۔[1]

---

[1] اس ضمن میں یہ بات قابلِ لحاظ ہے، کہ پیچیدہ سے پیچیدہ ذہنی اعمال بھی مشق و تمرین کے بعد جبلی یا وجدانی احساسات معلوم ہونے لگتے ہیں۔ جو شخص کسی فن کا ماہر ہے وہ ایک نظر میں جان جاتا ہے، کہ فلاں موقع پر کیا کرنیکی ضرورت ہے۔ پھر بھی ان صورتوں میں ہم کوئی خاص حاسہ نہیں فرض کرتے، کیونکہ ہمکو معلوم ہے کہ اس قسم کے ماہر آدمی کا فیصلہ حقیقت میں عقلی وجوہ پر مبنی ہوتا ہے (گو بارہا وہ خود ان وجوہ کو نہیں بیان کر سکتا)۔ مل نے اپنی "منطق" میں (کتاب دوم، باب ۳۔ فصل ۳) اس نوعیت کی ایک دلچسپ مثال بیان کی ہے۔ "ایک عملی عقل و فہم کا آدمی ایک نوآبادی کا گورنر مقرر کیا گیا۔ جسکے ذمہ میر عدل کا بھی فرض تھا۔ لیکن اسکو پہلے سے کوئی عدالتی تجربہ نہیں حاصل تھا، نہ کوئی قانونی تعلیم ہوئی تھی۔ لارڈ منسفیلڈ نے اسکو صلاح دی، کہ تم جراءت سے بس فیصلہ کر دیا کرنا، جو کہ ٹھیک اترا کریگا۔ لیکن اس کے وجوہ نہ بیان کرنا، کیونکہ وہ تقریباً ہمیشہ غلط ہوں گے"۔ اس قسم کی صورتوں میں وجوہ اکثر مخفی ہوا کرتے ہیں، مگر اس کا کون شبہ کر سکتا ہے کہ وجوہ ہوتے ہی نہیں۔ اسی طرح اخلاقی زندگی میں ایک اچھے آدمی کو اکثر موقع پر بلا سوچے سمجھے "گویا جبلتہ یہ نظر آجایا کرتا ہے، کہ کیا کرنا چاہیئے" گو وہ اس کی وجہ بارہا نہیں بیان کر سکتا۔ اسی بنا پر خیال ہوتا ہے، کہ شاید انسان میں کوئی "حاسۂ اخلاق" موجود ہے۔ لیکن سچ یہ ہے، کہ اس نقطۂ نظر سے ذہنی بصیرت بھی ایک طرح کے ترقی یافتہ وجدان ہی پر موقوف ہوتی ہے۔ جس چیز کو بھی ہم حقیقتہً جانتے ہیں، اُس کو استدلال سے زیادہ دیکھنے سے جانتے ہیں۔ بقول گیٹے کے۔ "تمام عالم کا فکر و تامل بھی ہمکو صحیح خیال تک نہیں پہنچا سکتا۔ ہماری فطرت درست ہونی چاہیئے، بس اچھے خیالات از خود ہمارے اندر موج زن ہوں گے"۔ یہی اخلاقی احساس کا بھی حال ہے، کہ یہ ایک تربیت یافتہ حاسہ یا وجدان پر مبنی ہوتا ہے؛ لیکن یہ حاسہ ناقابلِ فہم و توجیہ نہیں ہوتا، کہ اُس کی تہ میں کوئی اصول نہ ہو۔ فاؤلر کہتا ہے، کہ "ہمارا وجدانی علم خود اپنے اصول تشریح و توجیہ کا راستہ بتاتا ہے، جس کی تصدیق بعد کو اسی علم کے وجود سے ہوتی ہے" (سائنس آف میکانکس، باب اول۔ سکشن ۲)۔ بعینہ یہی حال ہمارے وجدانی اخلاق کا ہے۔

لیکن ساتھ ہی یہ یاد رکھنا چاہیئے، کہ حسن اور خیر دونوں کے احساس کی تعلیل و توجیہ بھی ہوسکتی ہے۔ گو عام طور پر مشہور ہے، کہ "ذوق میں کوئی مناقشہ نہیں ہوسکتا" لیکن ہم برابر کہتے ہیں، کہ فلاں کا ذوق اچھا ہے، فلاں کا خراب۔ لہذا یہاں تک تو اخلاقی ذوق بالکل جمالیاتی ذوق کی حیثیت رکھتا ہے، اور اُسکو حاسہ سے تعبیر کرنا بالکل درست[1] ہے۔ مگر چونکہ یہ کوئی ایسا حاسہ نہیں ہے، جو قطعاً ناقابل توجیہ ہو، بلکہ اسکی عقلی توجیہ و تعلیل ہوسکتی ہے، اس لئے جو نظریۂ اخلاق اُس کو صرف حاسہ کہکر چھوڑ دے، وہ ناقص سمجھا جائیگا۔ مزید براں جو شئے قابلِ توجیہ ہے، وہ قابلِ تنقید بھی ہوگی مثلاً حاسۂ حسن و جمال کی جب توجیہ ممکن ہے، اس پر تنقید بھی ممکن ہے، اور کہا جاتا ہے، کہ فلاں آدمی کا ذوقِ حسن شناسی اچھا ہے، اور فلاں کا برا۔ اسی طرح حاسۂ اخلاق کی توجیہ و تشریح کے بعد بھی مختلف افراد، بلکہ مختلف اقوام و ازمان کے اخلاقی ذوق پر بھی قدرۃً یہی حکم لگایا جاسکتا ہے۔ لہذا جو نظامِ اخلاق تمام تر صرف حاسۂ اخلاق کے تخیل پر قانع ہے، وہ مشکل ہی سے تشفی بخش ہوسکتا ہے۔

حقیقت امر یہ ہے، کہ خود شیفٹسبری یا ہچسن بھی مجرد حاسۂ اخلاق کو کافی نہیں سمجھتے۔ بلکہ دونوں اسکی تشریح انسان کی اجتماعی فطرت سے کرنا چاہتے ہیں۔ اور دونوں اسکے قائل ہیں، کہ تربیت یافتہ ذوقِ اخلاق جس چیز کو پسند کرتا ہے، وہ جماعت کے لیئے بحیثیت مجموعی مفید یعنی "بڑی سے بڑی تعداد کی بڑی سے بڑی مسرت" کا موجب ہوتی ہے۔ ان لوگوں کا اصرار صرف اس بات پر ہے، کہ اس اصول کیلئے کسی فکر و تامل کی ضرورت نہیں، بلکہ ہر تربیت یافتہ ذوق اس پر طبعاً مشتمل ہوتا ہے۔

لیکن اتنا کافی نہیں، کیونکہ اخلاق کے لیئے ہم کو کوئی نہ کوئی ایسا عامۃ الورود اصول درکار ہے، جو خالی تربیت یافتہ ذوق کے ساتھ مخصوص نہو۔ یا کم از کم ہمکو متعین طور پر یہی معلوم ہونا چاہیئے، کہ تربیت یافتہ ذوق کی ماہیت کیا ہے؛ تاکہ اُس کو تمام نوع انسان میں ممکن حد تک ترقی دیجائے۔ کیونکہ حاسۂ اخلاق اور حاسۂ فن میں یہی شئے مابہ الامتیاز ہے۔ اگر کسی آدمی میں ذوق فن نہیں ہے، تو

[1] اس فقرہ کو اول اول ہچسن ہی نے استعمال کیا تھا۔

اس سے اُسکی عزت میں کوئی فرق نہیں پڑسکتا۔ لیکن جو شخص حاسۂ اخلاق نہیں رکھتا، اُسکو ساری سوسائٹی ذلیل و حقیر جانتی ہے۔ یہی وہ نکتہ ہے، جو حاسۂ اخلاق کو احساس فن کا مماثل سمجھنے میں پوری طرح واضح نہیں ہوتا۔

۹. قانونِ ضمیر

بشپ بٹلر کو شیفٹسبری کا خیال نہایت ہی ناقص معلوم ہوا، اور اس نے حاسۂ اخلاق کے بجائے، اس نقص کو رفع کرنے کیلئے ضمیر کا نظریہ اختیار کیا۔ گو بجائے خود ان دونوں اصطلاحوں میں بہت ہی خفیف فرق نظر آتا ہے، لیکن بٹلر نے ضمیر کے جو معنی قرار دئے ہیں، شیفٹسبری کے حاسۂ اخلاق سے کافی مختلف ہیں۔ بٹلر کے نزدیک انسان کی فطرت ایک ایسا مجموعہ مرکب ہے جس کے بعض عناصر قدرۃً بعض کے ماتحت ہیں۔ مثلاً ہمارے اندر جذبات و ہیجات کی ایک تعداد موجود ہے، جو خاص خاص چیزوں کی طلب پر ہم کو مائل کرتی رہتی ہے، مگر ان سب کو اپنی ذات کی محبت یا دوسروں کی خیر خواہی کے ماتحت رکھنا پڑتا ہے، یعنی ہم اپنی یا دوسروں کی بھلائی کے خیال سے بعض جذبات و تہیجات کو فطری طور پر دبا دیتے ہیں۔ لیکن فطرت انسانی ہی کے اندر ایک اور اصول ہے، جو محبت نفس یا خیر خواہی خلائق دونوں سے بالاتر ہے۔ یہ قانون صواب دید ہے، اور بٹلر ضمیر سے اسی کو مراد لیتا ہے۔ وہ اس اصول یا قانون کو مبرم و اطلاقی سمجھتا ہے۔ اسلئے کہ یہ انسان کے خمیر میں داخل ہے۔ " لہذا جس اصول کی رو سے ہم اپنے قلب اور اعمال کا جائزہ لیتے ہیں، اور ان کو پسند یا ناپسند کرتے ہیں، وہ محض عام موثرات نفسی کی حیثیت نہیں رکھتا، کیونکہ موثر ہونیکی حیثیت تو ایسی ہے، جو حقیر سے حقیر جذبہ اور ادنیٰ سے ادنیٰ اشتہا میں بھی پائیجاتی ہے، بلکہ یہ اصول ان تمام موثرات سے بداہتًہ اعلیٰ و ارفع ہوتا ہے اور اُنکے نگران و رہنما کی حیثیت رکھتا ہے۔ رہنمائی اس اصول یا قوت کی ذات و مفہوم میں داخل ہے اور نفس بشری پر حکمرانی اسکا فطری حق ہے۔ اگر اس حق کے ساتھ اسکو ایسی ہی قوت بھی حاصل ہوتی، تو تمام دنیا میں اسی کا اٹل فرمان جاری ہوتا "

جب ہم یہ سوال کرتے ہیں، کہ اس اصول کی ماہیت کیا ہے، تو اس کے دو مختلف جواب ملتے ہیں۔ ایک کی رو سے یہ ہمارے نفس کی ایک ناقابل تشریح قوت ہے، جو وضع قوانین کا کام دیتی ہے۔ دوسرا خیال یہ ہے، کہ یہ قابل فہم و تشریح ہے جسکے

احکام، عقلی غور و فکر سے سمجھ میں آ سکتے ہیں۔ یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے، کہ خود بٹلر کس خیال کا تھا، مگر اس کے اتباع میں یہ دونوں خیال ایک دوسرے سے علانیہ متمائز نظر آتے ہیں۔ اول الذکر خیال عام طور پر **وجدانیت** کے نام سے مشہور ہے، اور دوسرا قانون عقل کے نام سے ہے۔

۱۰- وجدانیت عام معنی میں وجدانیت[۱] نام ہے، اس نظریہ کا، کہ افعال کا حسن و قبح یا خطا و صواب خود افعال کی ذات میں داخل ہے، کسی خارجی غایت پر مبنی نہیں ہے۔ مثلاً سچ بولنا ایک اخلاقی فرض ہے، اس لیئے نہیں، کہ اجتماعی فلاح و بہبود یا کسی اور خارجی سبب سے یہ ضروری ہے، بلکہ اسلیئے کہ یہ بالذات خیر و صائب ہے۔ اس نظریہ نے مختلف صورتیں اختیار کی ہیں، جو سب کم و بیش فلسفیانہ نوعیت کی ہیں۔ اور جنکی پوری تفصیل **فلسفہ** اور **اخلاقیات** کی تاریخوں میں ملیگی۔

۱؎ انگریزی میں اسکے لیئے " Intuitionism " کی اصطلاح ہے۔ یہ جس لاطینی لفظ سے ماخوذ ہے، اسکے معنی کسی چیز پر نظر ڈالنے کے ہیں۔ اس نظریہ کے قائلین کہتے ہیں، کہ ہم افعال پر بس نظر ڈالتے ہی (وجداناً) ان کا حسن و قبح معلوم کرتے ہیں، ان سے باہر کسی غرض و غایت کی جستجو نفس اِن کا حسن و قبح جاننے کے لیئے نہیں کرنی پڑتی۔

۲؎ وجدانیت کے دو مفہوم ہیں۔ ایک محدود مفہوم تو یہ ہے، کہ ہمارے اخلاقی احکام ایک ایسے ناقابل تشریح **احساس** یا وجدانی اذعان پر مبنی ہوتے ہیں، جسکی کوئی عقلی توجیہ نہیں ہو سکتی۔ کینٹ اور اسکے پیش رو کلارک ولیسٹن وغیرہ اس معنی کی رو سے وجدانیہ نہیں ہیں۔ کیونکہ کم از کم کینٹ کے نزدیک اخلاقی حکم کی بنیاد احساس پر نہیں، بلکہ عقل عملی پر ہے۔ لیکن وجدانیت کے وسیع تر معنی میں یہ سب کی سب وجدانیہ کہے جا سکتے ہیں۔ اس لیئے کہ یہ اخلاق کا مرجع بدیہی قوانین کو قرار دیتے ہیں، نہ کہ کسی ایسے تخیلِ خیر کو، جسکے لیئے اخلاقی افعال وسائل کی حیثیت رکھتے ہوں۔

۳؎ وجدانیت کے نظریہ کو سب سے بہتر طریقہ سے مارٹینو نے اپنی کتاب " types of Ethical theory " (نظریاتِ اخلاق) حصہ دوم میں بیان کیا ہے، سجوک نے "مناہج اخلاقیات" میں اس نظریہ پر نہایت عمدہ تنقید کی ہے (کتاب اوّل باب ۸ و ۹ - اور کتاب سوم)، باقی اسکی تاریخ کیلیئے سجوک کی "تاریخ اخلاقیات" دیکھنی چاہیئے۔ بالتخصیص صفحہ ۲۲۰-۲۳۶، نیز صفحہ ۱۷۰-۱۷۴ - کالڈرووڈ کی "ہینڈ بک آف مارل فلاسفی" بھی قابل حوالہ ہے۔

باب ۳

یہاں صرف اُن صورتوں کا بیان ممکن ہے، جو زیادہ اصولی ہیں -

محدود مفہوم میں **وجدانیت** سے مراد وہ نظریہ ہے، جسکی رو سے افعال پر خطا و صواب کا حکم **ضمیر** کی عدالت لگاتی ہے اور خود ضمیر سے ایسی قوت مراد ہے جس میں کسی چون و چرا کی گنجائش نہیں نکلتی -

اس ضمیر سے، جو اخلاق کا بنیادی اصول ہے، ہمکو زید یا عمرو کا انفرادی ضمیر نہ سمجھ لینا چاہیئے - اس لیئے کہ کسی خاص فرد کا ضمیر صرف یہ بتلا سکتا ہے، کہ اُس کا فلاں فعل، خود اسکے معیارِ خیر و شر کے مطابق ہے یا نہیں، اور اگر یہ معیار ناقص ہے، تو اس کا انفرادی ضمیر بھی ناقص ہوگا - بقول رسکن کے ممکن ہے کہ اس کا ضمیر "گدھے کا ضمیر" ہو یہ سچ ہے، کہ جو شخص اپنے ضمیر کے مطابق بھی عمل نہیں کرتا، وہ قطعاً غلط کار ہے، کیونکہ وہ اپنے معیارِ خیر و شر تک سے منحرف ہے - لیکن یہ ہو سکتا ہے، کہ کوئی شخص اپنے ضمیر کے مطابق کوئی کام کرے، اور پھر بھی اسلیئے وہ غلط ہو، کہ خود اسکا معیار ہی غلط و ناقص تھا - ایسے ہی آدمی کو جو ناقص المعیار ضمیر کے مطابق عمل کرتا ہے، عام طور سے متعصب جوشمند کہا جاتا ہے[1] -

لیکن جب کینٹ یہ کہتا ہے، کہ "لغزشِ ضمیر کا خیال محض وہم ہے[2]" یا بٹلر کہتا ہے کہ "ضمیر کو اگر استناد کے ساتھ قوت بھی حاصل ہوتی، تو دنیا کا یہ حاکم علی الاطلاق ہوتا" یا پھر جب عام طور پر وجدانیہ یہ دعویٰ کرتے ہیں، کہ اخلاق کا اصول اعظم ضمیر ہے، تو اس سے انفرادی نہیں بلکہ عمومی یا کلی ضمیر مقصود ہوتا ہے - اُن کی مراد خطا و صواب یا خیر و شر کی **شناخت** کی وہ قوت ہوتی ہے، جو تمام انسانوں میں پنہاں ہے - البتہ اسکا ظہور بعضوں میں زیادہ کمال کے ساتھ ہوتا ہے، اور بعضوں میں ناقص رہجاتا ہے - باقی جن اصول پر یہ شناخت مبنی ہوتی ہے، وہ بعضوں کے نزدیک

۱؎ دیکھو اُوپر کتاب اول، باب ۶، فصل ۶ - جہاں یہ بتلایا گیا ہے، کہ ہم کسی فعل کو غلط اسلیئے کہتے ہیں، کہ اُسکی بنیاد بہترین محرک پر نہیں ہوتی - گو یہ ممکن ہے، کہ قائل کو یہ بہترین ہی معلوم ہوتا ہو - دیکھو آگے کتاب سوم باب ۲، فصل ۱۴ -

۲؎ دیکھو اسکی کتاب "الہیاتی عناصرِ اخلاقیات" (مترجمۂ ایبٹ انگریزی میں) دیباچہ صفحہ ۳۱۱ و ۳۲۱ -

فہم عام کے اصول ہیں، کیونکہ خیال یہ کیا جاتا ہے، کہ یہ تمام نوع انسان میں مشترک یا عالمگیر طور پر پائے جاتے ہیں[۳]۔

بعض مصنفین[۲] نے فہم عام کے ان اصول کا اسطرح ذکر کیا ہے، کہ گویا وہ انسانی شعور کے ایسے حقائق اخلاق ہیں جنکی توجیہ ناممکن ہے۔ اس خیال پر وہی اعتراض وارد ہوتا ہے، جو اسکے مقابل والے حقائق عقلی کے خیال پر وارد ہوتا ہے۔ کیونکہ انسان کے ذہن میں جو اصول سب سے زیادہ گہرائی کے ساتھ مرتکز ہے، یہ خیال خود اسی کے منافی پڑتا ہے، وہ اصول یہ ہے، کہ کائنات ایک قابلِ فہم نظام ہے، جسکی توجیہ و تشریح عدالتِ عقل کے سامنے کی جاسکتی ہے۔ اگر یہ اصول غلط ہے تو پھر دنیا میں کسی اصول کے بھی عالمگیر ہونے کا دعویٰ مشکل ہے۔ ضمیر کو بنیاد اخلاق قرار دینے کا نقص اُس وقت تک اور بھی بے پردہ ہوجاتا ہے، جب ہم متعین طور پر اسکے مقرر کردہ اصول جاننا چاہتے ہیں۔ افراد کے ضمیر کا تو ذکر ہی کیا، اگر کسی قوم یا کسی عہد کا ضمیر بھی مراد ہو، تو وہ بھی مختلف زمانوں اور ملکوں میں نہایت ہی متفاوت ہوتا ہے، بلکہ ایک ہی وقت ایک ہی مقام میں اسکے مقرر کردہ قواعد شدید مشتبہ و ناقابل اعتبار ہوتے ہیں[۳]۔ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے، کہ یہ تفاوت و اختلاف خواہ مخواہ نہیں پایا جاتا؟

[۱] اس سے معلوم ہوا، کہ لفظ "ضمیر" ایک مبہم لفظ ہے۔ ایک اور ابہام بھی ہے، جس کا آگے ذکر آئیگا۔ اس کے علاوہ ضمیر کا لفظ اکثر، اخلاقی حکم کے اصول پر نہیں بلکہ اُس مولم احساس پر دلالت کرتا ہے، جو اخلاق کی کسی قانون شکنی سے پیدا ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے جب ہم "آوازِ ضمیر" یا قانونِ ضمیر وغیرہ استعمال کرتے ہیں، تو ضمیر سے مراد محض یہ مولم احساس نہیں ہوتا، بلکہ وہ اصول جسکی بنا پر ہم اخلاقی حکم لگاتے ہیں۔ لفظ ضمیر کے اس مبہم استعمال سے جو غلط مبحث پیدا ہوتا ہے، اُسکو پروفیسر میورہڈ نے "عناصر اخلاقیات" (صفحہ ۰۷، ۹)، میں نہایت خوبی سے بیان کیا ہے۔ پورٹر کی "عناصر علم اخلاق" Elements of Moral science صفحہ ۲۴۶ بھی مقابلہ کے لئے دیکھو۔ نیز کتاب اول کی آخری تعلیق۔

[۲] خصوصاً ریڈ اور وہ جماعت جسکو "اسکاچ اسکول" کہا جاتا ہے۔ دیکھو سجوک کی "تاریخ اخلاقیات"، صفحات ۲۲۶ - ۲۳۳۔ ڈاکٹر مارٹینو کا نظریہ، حقیقت میں اسی خیال کی تکمیل ہے۔ دوسری طرف جینٹ کی کتاب "نظریۂ اخلاق" اصول وجدانیت کی عقلی تعبیر کی وکالت ہے۔

[۳] دیکھو لاک کی فہم انسانی (Essay Concerning Human understanding) کتاب اول، باب ۳، اور اسپنسر کی "اصولِ اخلاقیات"۔ حصہ دوم۔

بلکہ عیاں انسانی فلاح و بہبود کے اُن مختلف احوال پر مبنی ہوتا ہے، جنکے اعتبار سے افعال کی افادیت بدلتی رہتی ہے۔ ڈاکٹر سجوک نے اپنی کتاب "مناہج اخلاقیات[1]" میں جہاں فہم عام کے نظریۂ اخلاق پر بحث کی ہے، اُس حقیقت کو نہایت خوبی سے واضح کیا ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ حاسۂ اخلاق کوئی اندھی قوت نہیں ہے، جو ہماری رہنمائی کے لیے ناقابل فہم و توجیہ اصول وضع کر دیا کرتی ہے۔ بلکہ جو اصول یہ وضع کرتی ہے، اُن کی عقلی توجیہ و تشریح ہو سکتی ہے۔ یہی توجیہ و تشریح ہے، جسکی بناء پر ہم ضمیر کے مختلف احکام میں یہ فرق کرتے ہیں، کہ فلاں مستقل و دوامی ہیں، اور فلاں تغیر پذیر و عارضی۔ ان فروق سے اور خود ضمیر پر حکم لگانے سے صاف ظاہر ہوتا ہے، کہ اس ضمیر کی تہ میں بھی ایک ضمیر یا قوت فیصلہ ہے، جس کا حکم دل کے اندھے قانون پر بالا ہے۔

١١۔ قانونِ عقل

غرض اصول اخلاق کے عالمگیر طور پر انسانی شعور میں جاگزیں ہونے سے اِن کا ناقابل فہم ہونا نہیں لازم آتا۔ جس طرح کینٹ یہ مانتا ہے، کہ کچھ عقلی اصول ایسے ہیں جنکو وہ مقولات کہتا ہے، جو تمام ذوی العقول مخلوقات کی فطرت میں داخل ہیں، اسی طرح یہ بھی مانا جا سکتا ہے، کہ کچھ اخلاقی اصول بھی ایسے ہیں، جو عالمگیر ہیں۔ اور جس طرح ہماری عقلی زندگی کے مقولات، خود ماہیتِ فکر سے مستنبط ہوتے ہیں، اسی طرح اخلاقی اصول بھی عقلاً مستنبط ہو سکتے ہیں۔ یعنی یہ بھی غور کرنے سے ایسے ہی بین ثابت ہو سکتے ہیں، جیسے یہ امر کہ دو دو مل کر چار ہوتے ہیں یا یہ کہ ہر واقعہ کی کوئی نہ کوئی علت ہوتی ہے؛ اور اسی طرح مزید غور کے بعد یہ بھی نظر آ سکتا ہے، کہ اِن اصول اخلاق کے بدیہی و بیّن ہونے کی وجہ کیا ہے۔ اگر ایسا ہے، تو اخلاقی وجدانات در حقیقت ایک طرح کی عقلی بصیرت پر مبنی ٹھہرتے ہیں، اور گویا ایک ایسی چیز کے ظہور و نمود کا نام ہیں جسکو عقلِ اخلاق سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ زیادہ عمیق النظر وجدانیہ، جن کا امام کلارک کو قرار دیا جا سکتا ہے اسی طرف گئے ہیں[2] اسلیئے کہ قانونِ عقل کے یہ قریب قریب وہی

[1] دیکھو کتاب سوم، باب ۱۱جس میں اس مسئلہ پر ڈاکٹر سجوک کی تحقیق کا تم کو نہایت عمدہ ملخص ملیگا۔

[2] دیکھو سجوک کی "تاریخ اخلاقیات" صفحات ۱۷۹-۱۸۰۔ جینٹ نے بھی اپنی "نظریۂ اخلاق" (تھیوری آف مارلس) کتاب سوم، باب ۲ میں قریباً اسی خیال کو لیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ گو مختلف قوموں کے اخلاقی احساسات میں بیّن طور پر فرق و اختلاف پایا جاتا ہے، جیسا کہ لاک و اسپنسر وغیرہ نے

معنی میں، جو اوپر قانون فطرت کے بیان کیے ہیں، دونوں کو جدا کرنا مشکل ہی سے ممکن ہے۔ رواقیہ اور بہت سے دیگر مصنفین نے قانونِ فطرت کو قانونِ عقل کے نام سے بھی تعبیر کیا ہے۔ یعنی اِن لوگوں نے فطرت کو ہمیشہ کسی نہ کسی معنی میں ایک عقلی نظام سمجھا ہے[1]۔ غرض جب اصولِ اخلاق کو قانونِ فطرت پر مبنی ٹھیرانے کا نقص معلوم ہوا، تو اِن مصنفین نے قدرۃً اس پر زور دینا شروع کیا، کہ ہماری مراد اصل میں قانونِ عقل ہے جس سے علم **اخلاقیات** علم منطق کی صنف میں داخل ہوجاتا ہے، (جیسا کہ حاسۂ اخلاق کے قائلین، اسکو **جمالیات** کی صنف میں داخل خیال کرتے تھے)۔ کلارک کے ایک شاگرد ولیسٹن نے اس رجحان کو افراط کی حد تک پہنچا دیا۔ اسکے نزدیک "اخلاقی گناہ صورتِ نفس الامری کا عملاً انکار اور اخلاقی نیکی عملاً، اُس کا اقبال ہے۔ چرانا گناہ ہے، اسلیئے کہ یہ انکار ہے اس واقعۂ نفس الامر کا کہ مال مسروق دوسرے کی ملک ہے۔ ہر صائب فعل کسی امر واقعی کا اقبال، اور ہر غیر صائب فعل اسکا انکار ہے[2]۔" اسٹفن لکھتا ہے، کہ "۴۰ سال کے عمیق غور و فکر کے بعد ولیسٹن کو اس امر کا اذعان کامل ہوگیا تھا، کہ ایک شخص کو اپنی بیوی کی ایذا رسانی سے اسلیئے بچنا چاہیئے کہ ایسا کرنا درحقیقت اُس کے بیوی ہونے کا انکار کرنا ہے۔ بالفاظ دیگر یوں کہو، کہ ہر گناہ ایک جھوٹ ہے[3]۔" اگر ایک آدمی دوسرے آدمی کو دکھ پہنچاتا ہے، تو اس کی وجہ صرف یہ ہوتی ہے، کہ وہ درپردہ اسکے آدمی یا اپنا ایک بھائی ہونے کا منکر ہے۔ اور بدی دراصل یہی

بقیہ حاشیہ صفحہ (۱۵۹) بیان کیا ہے، تاہم تہ میں کچھ نہ کچھ ایسے اصول بھی ہیں، جو تمام انسانوں میں مشترک ہیں، اور جو اخلاقی مرافعہ کی آخری عدالت ہیں۔ یہ خیال اس امر کے منافی نہیں پڑتا، کہ بعض افراد یا قوموں میں اخلاقی احکام کے اِن آخری اصول کا احساس نہایت ہی ضعیف ہوتا ہے۔

[1] قانون فطرت کو اصول عقل پر مبنی سمجھنے کے بعد اس کی حیثیت قانونِ معیاری کی ہوجاتی ہے۔

[2] لیروز گنول کی "Ethical Philosophy of samual Corke" ڈکلارک کا فلسفۂ اخلاقیات، صفحہ ۸۷۔

[3] " English thought in the Eighteenth Century (اٹھارویں صدی کے انگریزی خیالات، جلد اول، صفحہ ۱۳۰۔

انکار یا غلط خیال ہے۔ یہ تو واقعی مبہم ہے۔ بدترین خیالات ہے۔ انکار ہے کہ یہ سارا استدلال غلط یا مغالطہ ہے۔ یہ کلام منافی ہوتا ہے۔ لیکن واقعہ کے نصب العین کے، مثلاً جو آدمی دوسرے آدمی کو دکھ پہنچاتا ہے، تو وہ اچھا آدمی ہو سکتا، نہیں کا بلکہ اس کا یہ فعل بد نخوت انسانی کے نصب العین کے منافی و متناقض ہے۔

اس خیال کو کینٹ نے نہایت اہم طریقے پر پیش کیا ہے، اور ثابت کرنا چاہتا تھا کہ تجربے کا م درحقیقت خود اپنی ذات کے منافی ہیں، بلکہ اس اصول میں منافات ہے، جس پر وہ مبنی ہوتے ہیں۔ اس مسئلہ میں اس کے خیال کی اہمیت ذرا تفصیل چاہتی ہے۔

فصل ۳ ۔ کینٹ کا نظریہ

کینٹ کا خیال عقل اخلاقی کی نسبت

کینٹ کا استدلال یہ ہے کہ اخلاقی حکم چونکہ مبرم و اطلاقی ہوتا ہے اسلئے یہ افراد کے محض ارادہ سے اور کسی خارجی غایت پر مبنی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ خارجی غایت ہمیشہ تجربی شئی ہوتی ہے، جس سے صرف مشروط یا مفروضی حکم نکل سکتا ہے۔ یعنی جسکے صرف یہ معنی کا حق حاصل ہوتا ہے کہ اگر فلاں غایت یا مقصد حاصل کرنا ہے، تو ایسا کرنا ہوگا۔ لہذا کینٹ نے اس سے یہ نتیجہ نکالا، کہ اخلاقی فرائض کا قطعی و مطلق حکم ارادہ کے خارجی مقاصد و غایات پر نہیں، بلکہ محض ارادہ پر مبنی ہوتا ہے۔ بجز ارادۂ خیر کے اور کوئی شئے خیر نہیں، اور ارادہ کا خیر ہونا محض اپنی ذات پر مبنی ہے، نہ کسی خارجی واقعہ پر۔ اس کا قانون تمام تر خود اسی کی ذات کے اندر ہونا چاہیے۔ ورنہ اگر اس کا علم و اتصاف تجربہ پر موقوف ہوتا

۱؎ یہ تو خصوصیت کے ساتھ ملاک اور ویسٹر کے خیالات کی خامی کا بیان تھا۔ ... اخلاقیات کو ... کی صنف میں داخل سمجھتا ہے۔ ... کو بنیادی علم قرار دیتا ہے ... تجربات پر مبنی ہیں، یہ خیال ... و اخلاق دونوں کی حقیقت کو غلط سمجھنے کا نتیجہ ہے۔ ... کی بنیاد محض تجربات پر نہیں ہے، بلکہ عقلی ... پر۔ اسی طرح اخلاقیات کی بنیاد بھی ... وغیرہ کی ... کی ترجیحات پر نہیں، بلکہ انسانی نصب العین کے تخیل پر ہے۔ لیکن یہاں اس بحث پر جس اشارہ کے علاوہ کسی تفصیل کی گنجائش نہیں ہے۔

جو قدرۃً مقید و عارضی ہوتے ہیں، تو خود یہ حکم بھی معلق و مقید ہی رہتا، اور قانونِ مطلق کی حیثیت نہ اختیار کر سکتا۔ اس سے معلوم ہوا، کہ قانونِ اخلاق کو جزئیات سے کوئی واسطہ نہیں وہ ہمکو جزئی طور پر یہ نہیں بتلا سکتا، کہ فلاں کام کرنا چاہیئے اور فلاں نہ کرنا چاہیئے۔ اسلیئے کہ جتنی جزئی چیزیں ہیں، وہ سب کسی نہ کسی تجربہ کے پابند عنصر پر مشتمل ہوتی ہیں اور قانونِ اخلاق کو اس قسم کے کسی عنصر سے کوئی علاقہ نہیں ہو سکتا۔ لہذا قانونِ اخلاق یہ نہیں بتلا سکتا کہ ہمارے افعال کا مادہ کیا ہونا چاہیئے وہ محض صورت کے بارے میں رہنمائی کرتا ہے۔ لیکن خالی صورت یا کسی مادہ کے، محض ایک عام قانون ہوگا۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ قانونِ اخلاق اس سے زیادہ کچھ نہیں بتلا سکتا، کہ بس ہمکو قانون کے مطابق چلنا چاہیئے۔ اور قانون کے مطابق چلنے کے صرف یہ معنی ہیں، کہ افعال میں باہم ایک خاص توافق و استواری ملحوظ رکھنی چاہیئے، یعنی جن اصول پر ہم عمل کریں وہ ایسے ہوں، کہ خود ہمکو زندگی بھر اُن سے ہٹنا نہ پڑے، اور دوسروں کی زندگی پر بھی ہم اُن سے حکم لگا سکیں۔ اس طرح مبرم و اخلاقی حکم جس شئی پر مشتمل ہو سکتا ہے اس کے متعلق کینٹ جس قاعدہ پر پہنچا ہے، وہ یہ ہے کہ تم "صرف ایسے اصول پر چلو جس کے عالمگیر قانون ہونیکو چاہ سکتے ہو"[1]

اُس نے اس قاعدہ کے استعمال کی توضیح وعدہ شکنی کی مثال سے کی ہے۔ وعدہ توڑنا خطا ہے، اسلیئے کہ یہ ایک ایسا فعل ہے جسکو عالمگیر نہیں بنایا جا سکتا۔ کیونکہ اگر یہ عالمگیر قاعدہ بنجائے، کہ جو آدمی جب چاہے اپنا وعدہ توڑ دے سکتا ہے، تو وعدوں کا اعتبار ہی اُٹھ جائیگا جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ وعدہ کرنا بند ہو جائیگا۔ اور جب وعدہ کرنا بند ہو گیا تو وہ توڑا بھی نہیں جا سکتا۔ لہذا یہ ناممکن ہے، کہ ہر شخص وعدہ توڑ سکے، اور جب ہر شخص نہیں توڑ سکتا، تو اس کا توڑنا ہر شخص کے لیئے غلط کاری ہوگی۔ یعنی غلط کاری کی حقیقت استثنا ہے۔

اسی طریقہ سے یہ بھی ثابت کیا جا سکتا ہے، کہ عالمگیر خودکشی، عالمگیر دروغ گوئی، یا عالمگیر طور پر ہر شخص کی مصیبت سے ہر شخص کا بے تعلق رہنا تک اسی طرح متلزم تناقض ہے۔[2]

---

[1] "الٰھیات اخلاق" سکشن ۲۔

[2] لیکن حقیقت میں اس کا اثبات مشکل ہے۔ کینٹ کی دلیل الو کھی ضرور ہے، مگر تشفی بخش بالکل نہیں۔

باب ۳
فصل سوم

لہذا جب ہم یہ نہیں چاہ سکتے کہ ہر شخص ایسے کام کرے، تو ہمکو خود اپنے لئے بھی انکے چاہنے کا حق نہیں حاصل۔ اس لئے قانون اخلاق یہ ہوا "کہ صرف ایسا کام کرو، جسکی نسبت تم چاہ سکتے ہو، کہ ہر شخص کرے"۔

۱۲۔ کینٹ کے اس نظریہ کی تنقید

(۱) صوریت:- کینٹ کا اصول بہت سی صورتوں میں کردار کے سلبی رہنما کا کام تو دے سکتا ہے۔ جو کام ہم کر رہے ہیں، اگر اسکی نسبت ہم یہ ارادہ نہیں کر سکتے، کہ تمام دنیا کے لوگ ایسا ہی کریں، تو اس سے علی العموم ہمکو یقین کے ساتھ معلوم ہو سکتا ہے، کہ یہ کام غلط کاری پر مبنی ہے۔ لیکن جب اس اصول سے ہم ایجابی رہنمائی کا کام لینا چاہتے ہیں، یعنی صرف یہ نہیں کہ کیا نہ کرنا چاہیئے، بلکہ یہ جاننا چاہتے ہیں کہ کیا کرنا چاہیئے، تو نظر آنے لگتا ہے، کہ یہ محض ایک صوری اصول ہے[1]، جس سے کسی متعین و ایجابی شئ پر حکم نہیں لگایا جا سکتا۔ بلکہ مزید غور کے بعد معلوم ہوگا، کہ سلبی رہنمائی کا بھی یہ کوئی تشفی بخش ذریعہ نہیں ہے۔

مگر پہلے دیکھو، کہ کینٹ نے اس اصول کے معنی کیا لئے ہیں۔ کیونکہ اسکی دو مختلف تعبیریں ہو سکتی ہیں۔ یعنی اس کو کردار کے عالم انواع سے بھی متعلق کیا جا سکتا ہے اور زمان و مکان کی تمام قیود کے ساتھ خاص خاص جزئی افعال سے بھی۔ کینٹ کے پیش نظر پہلا مفہوم تھا[2]۔ لیکن ساتھ ہی یہ خیال رکھنا چاہیئے کہ دوسری تاویل بھی ممکن ہے۔

---

[1] کینٹ پر تنقید کے لئے دیکھو مل کی "افادیت" باب ۱، صفحہ ۵۔ بریڈلی کی "مباحث الاخلاق" (Ethical Studies) صفحہ ۱۳۴۔ ڈیوی کی "خاکۂ اخلاقیات" Outlines of Ethics صفحات ۷۸-۸۰۔ میورہیڈ کی "عناصر اخلاقیات" صفحات ۱۳۰-۱۳۵۔ ایڈمسن کی "فلاسفی آف کینٹ" صفحات ۱۱۹-۱۲۰۔ باقی کینٹ کے اس نظریہ پر مفصل بحث کے لئے کیرڈ کی "کینٹ کا فلسفۂ انتقادی" Critical Philosophy of Kant، کتاب ۲، باب ۲۔ پروفیسر ایبٹ نے کینٹ کی "نظریۂ اخلاقیات" کے ترجمہ میں اُسکے اصول کی کچھ حمایت کی ہے، مگر ناکام۔

[2] کینٹ نے یہ مفہوم اس لئے اختیار کیا، کہ اُسکے نزدیک نہ صرف یہ ضروری تھا، کہ آدمی اس اصول کو عالمگیر بنانے کا ارادہ کر سکتا ہو، بلکہ یہ قانونِ فطرت ہو جائے۔ اس کے اس خیال کی بنیاد کیا تھی۔ اس پر بحث کرنے کا یہ موقع نہیں ہے۔

دونوں کا فرق سمجھنے کے لئے چوری کی مثال کو لو۔ اول الذکر تعبیر کی بنا پر چوری کی تمام صورتیں بلا استثنا مذموم ہوں گی، کیونکہ چوری کے اصول کو عالمگیر نہیں بنایا جا سکتا۔ بخلاف دوسری تعبیر کے، کہ اسکی رو سے جب چوری کی ترغیب کا کوئی موقع پیش آوے، تو ہر جزئی صورت میں یہ سوچنا پڑیگا، کہ ان مخصوص حالات کے اندر جو شخص بھی ہو، اسکی نسبت عالمگیر طور پر یہ چاہنا یا ارادہ کرنا ممکن ہے یا نہیں، کہ ہاں ایسے حالات میں وہ چوری کا مجاز ہے۔ پہلے معنی کے مطابق چوری کسی حالت میں بھی روا نہوگی، دوسرے معنی کے مطابق ممکن ہے، کہ بعض صورتوں میں جائز ہو جائے۔

اب اگر ہم پہلے مفہوم کو لیں، جیسا کہ خود کینٹ نے کیا ہے، تو یہ اصول محض صوری اصل رہجاتا ہے، جس سے کردار کے کسی خاص مادی واقعہ پر کوئی حکم نہیں لگایا جا سکتا۔ اور اگر لگایا جا سکتا ہے، تو صرف اس صورت میں کہ پہلے ہم کسی خاص مادی واقعہ کو مان لیں[۱]۔ مثلاً یہ ثابت کرنے کے لئے کہ چوری مستلزم تناقض ہے، پہلے ہکو ملک کا وجود مان لینا پڑیگا۔ اگر ہم حق ملک کو تسلیم کرتے ہیں، تو کسی دوسرے کی مملوک شئی کو لے لینا، یقیناً اسکے منافی ہوگا۔ لیکن اگر کوئی شخص اس کا منکر ہو، تو اسکے فعل سرقہ میں کوئی تناقض نہوگا۔ لہذا کینٹ کے اصول کو عمل میں لانے کے لئے پہلے یہ جاننا ضروری ہوگا، کہ کن کن باتوں کے فرض کرنے کا ہم حق رکھتے ہیں۔ ورنہ مشکل ہی سے کوئی ایسا فعل

---

[۱] کینٹ کو اپنے نظریہ کے اس نقص کی کچھ نہ کچھ خبر تھی، چنانچہ بعد میں اس نے ایجابی فرائض اخلاق کو اس دوگونہ غایت سے مستنبط کرنا چاہا تھا، کہ ہم پر اپنی تکمیل اور دوسروں کی مسرت دونوں چیزیں واجب ہیں، ونیز اس کے لئے اصول قانون (جورس پرڈونس)، سے بھی اس نے کام لیا ہے (دیکھو "ایبٹ"، صفحہ ۲۹۶ تا صفحہ ۳۰۲)، اس طرف فرائض کا ایجابی حصہ بڑی حد تک "افادیت" سے ماخوذ ہوگا، اور عقل اخلاق کا کام صرف توافق پر زور دینا ہے۔ کینٹ کا یہ نظریہ حال کے لوگوں میں قریب قریب ہیوگل کے نظریہ سے مل جاتا ہے۔ دیکھو آگے باب ۴۔ لیکن حسب عادت دوسرے مباحث کی طرح، اس بحث میں بھی کینٹ نے اپنے نظریہ کے مختلف پہلوؤں کو الگ ہی الگ رکھا ہے، باہم ربط دینے کی کبھی کوشش نہیں کی۔ دیکھو "کینٹ کا فلسفۂ انتقادی" مصنفۂ کیرڈ کتاب دوم باب ۶۰۷۔

باب ۳ فصل سوم

نکلے گا جسکو مستلزم تناقص و منافات نہ ثابت کیا جا سکتا ہو مثلاً مصیبت میں کسی کی اعانت اور اخلاقی اصلاح کی کوشش وغیرہ اس قسم کے جتنے کام ہیں، سب مستلزم منافات کہے جا سکتے ہیں۔ اسلئے کہ اگر ہر شخص ان کاموں کو انجام دینے لگے، پھر کسی کے لئے بھی ان کا کرنا ضروری نہ رہجائے گا۔ اِن کی ضرورت اسی بنا پر ہوتی ہے، کہ علی العموم لوگ اِن سے غفلت برتتے ہیں۔ ان دونوں صورتوں اور چوری یا وعدہ شکنی کے مابین، جو فرق ہے وہ صرف یہ ہے کہ ایک صنف میں اخلاقی غرض کے ساقط ہو جانے سے، جو نتیجہ نکلتا ہے (مصیبت یا بد اخلاقی کا استیصال) وہ پسندیدہ ہوتا ہے۔ اور دوسری صنف کی صورتوں میں، جو نتیجہ (یعنی ملک و مواعید کا استیصال) سقوطِ فرض سے نکلتا ہے، وہ ناپسندیدہ خیال کیا جاتا ہے۔ مگر جب ہم یہ سوال کرتے ہیں، کہ ایک نتیجہ پسندیدہ اور دوسرا ناپسندیدہ کیوں خیال کیا جاتا ہے، تو کینٹ کے نقطۂ نظر سے اس کا کوئی جواب نہیں۔ کینٹ کے اصول سے ہمکو صرف یہ معلوم ہو سکتا ہے، کہ اگر کسی کردار کو ہم عام طور پر صائب تسلیم کرلیں، تو اپنی ذات کو اُس سے مستثنیٰ نہیں کر سکتے۔

اور اگر کینٹ کے اصول کے مذکورۂ بالا دو ممکن مفاہیم میں سے ہم ثانی الذکر مفہوم کو اختیار کریں، تو اُس سے اتنا کام بھی نہیں نکل سکتا۔ کیونکہ اس صورت میں یہ کہنا، کہ ہمکو ہمیشہ وہ کام کرنا چاہیئے، جسکی نسبت ہم یہ چاہ سکتے ہوں، کہ ہر شخص جب ہمارے جیسے مخصوص حالات میں ہو، تو ایسا ہی کرے صرف یہ معنی رکھے گا، کہ ہم جس کام کو پسند کرتے ہیں وہی کرنا چاہیئے۔ اسلئے کہ جب آدمی اپنے کسی فعل کو پسند کرتا ہے، تو وہ فی الواقع ارادہ کرتا یا چاہتا ہے، کہ اِن حالات میں دوسرے کو بھی ایسا ہی کرنا چاہیئے۔ لہٰذا اس اصول سے کردار کا کوئی قاعدہ نہیں مستنبط ہو سکتا۔ یہ ہمکو پھر محض اُسی فہم عام کے نظریۂ اخلاق پر لوٹا دیتا ہے[1]۔

لہٰذا کینٹ کا "ارادۂ محض"، جو سراپا ایک صوری اصول ہے، اور کسی خاص شئی پر دلالت نہیں کرتا، بقول جیکوبی کے ایک ایسا "ارادہ ہے، جو کسی بات کا ارادہ نہیں کرتا"[2]۔

---

[1] افادی خیالات سے دوچار کردیتا ہے۔ دیکھو اُوپر والا حاشیہ۔ کینٹ کے نظریۂ اخلاق کی یہ قباحت، اس کی فلسفیانہ ثنویت کا نتیجہ ہے۔

[2] دیکھو "کینٹ کا فلسفۂ انتقادی"، مصنفۂ کیرڈ، جلد ۲ صفحہ ۲۱٦، فٹ نوٹ۔

۱۳۔۱(۲)، تشدد کینٹ کے اصول پر صرف یہی اعتراض نہیں وارد ہوتا، کہ وہ محض صوری ہے، بلکہ اس سے جو ضابطۂ اخلاق وجود میں آتا ہے، وہ بہتر سے بہتر انسانوں[1] کے حاسۂ اخلاق کا جو اقتضا ہو سکتا ہے، اُس سے بھی کہیں زیادہ سخت ہے۔ البتہ یہ کہا جا سکتا ہے، کہ حاسۂ اخلاق خود ناقص ہے[2]، لہٰذا اس قسم کے اعتراض سے کوئی قباحت نہیں لازم آتی۔ لیکن کسی نظامِ اخلاق کا حاسۂ اخلاق کے منافی ہونا، مجموعی حیثیت سے خود ایک ایسا بیّن نقص ہے، جو دوسرے اعتراضات کے ساتھ مل کر اس کو یقیناً برباد کر دے سکتا ہے۔ بہرکیف جن وجوہ کی بنا پر کینٹ کا نظام ضرورت سے زیادہ سخت تشدد آمیز ہو گیا ہے، وہ دو ہیں۔

(الف) ایک تو یہ کہ کینٹ کے خیال کے بموجب کوئی کردار جو جذبہ و احساس پر مبنی ہے نیک ہو ہی نہیں سکتا۔ اس کے نزدیک انسانی کردار صرف اسی حد تک خیر و صائب ہے[3] جس حد تک اُس کی بنیاد عقلِ اخلاق پر ہے، اور عقلِ اخلاق محض ایک صوری اصول ہے، جسکو فطرت بشری کے جذبات سے کوئی سروکار نہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے، کہ لوگ علی العموم جس کردار کی زیادہ تعریف کرتے ہیں، وہ وہی ہوتا ہے، جسکا سرچشمہ مشورۂ عقل کے بجائے جذبۂ محبت ہو بقول ورڈسورتھ کے کہ۔

---

[1] انگریز علمائے اخلاق "سادہ آدمی" کے خیالات کا بہت حوالہ دیتے ہیں۔ لیکن اخلاقی سوالات میں ان خیالات کا اعتبار بہت کچھ اس "سادہ آدمی" کی بصیرت پر مبنی ہے۔

[2] آگے چل کر (باب ۵) تمکو معلوم ہوگا، کہ بہت ہی کم مصنفین اخلاق ایسے ہیں، جو نوع انسان کے ترقی یافتہ حاسۂ اخلاق کے خلاف جانیکے لئے طیار ہوں۔ اور خود کینٹ بھی یقیناً اسپر طیار نہیں۔

[3] کینٹ کے نقطۂ نظر کی ایک عمدہ مثال "Religio Medici" میں سر براؤنی کا یہ اعلان ہے، کہ "میں اپنے بھائی کو خیرات اس کی بھوک رفع کرنے کی خاطر نہیں دیتا، بلکہ محض خدا کا ایک حکم بجا لانے کی غرض سے ایسا کرتا ہوں"۔ اب اس خیال کا مقابلہ تم اُس خلائق دوست آدمی کے خیال سے کرو جو لوگوں کو محض محبت و ہمدردی کی بنا پر فائدہ پہنچاتا ہے، تو ملاحظہ نظر آئیگا، کہ دوسرا خیال پہلے خیال سے کہیں زیادہ اعلیٰ ارفع ہے بلکہ یہ کہنا ذرا بھی مبالغہ نہوگا کہ اس قسم کی صورتوں میں آدمی کا فعل جس قدر زیادہ محبت پر مبنی اور ادائے فرض کے خشک احساس سے دور ہوا اُسی قدر زیادہ بہتر و مستحسن ہوگا۔ لیکن پہلے اگلا حاشیہ دیکھو۔

"دنیا میں ایسے لوگ بھی ہیں، جو یہ نہیں دیکھتے کہ تمہاری نظر اُن پر ہے یا نہیں۔ وہ محبت و صداقت کی راہ میں صرف اپنی صدائے باطن پر بھروسہ کرتے ہیں۔ وہ بلاخوف لومتہ لائم تمہاری خدمت کرتے ہیں، اور پھر یہ نہیں جانتے، کہ خدمت کر رہے ہیں"[۱]

لیکن کینٹ کے خیال میں، (جو فرائض اخلاق کو صوری اصولِ عقل پر مبنی قرار دیتا ہے)، ایسا ہونا ممکن ہی نہیں۔ مشہور شاعر شِلر جو کینٹ کے نظام کا دلدادہ ہے، اُسنے بھی اس نقص کو محسوس کیا، اور ایک نظم میں تعریضاً اس طرح ظاہر کیا ہے، کہ ایک شخص اپنی اخلاقی دشواری فلسفۂ کینٹ کے قائل کے سامنے پیش کرتا ہے، کہ

"میں اپنے دوستوں کی خدمت کرتا ہوں، لیکن افسوس! اس میں محبت شامل ہوتی ہے اسلئے مجھکو اندیشہ ہے، کہ یہ نیکی نہیں ہے"

اسکو جواب ملتا ہے، کہ

"بس یہی اندیشہ تو اصل چیز ہے، اسی کو ترقی دو، اور لوگوں سے محبت کے بجائے سخت نفرت کرو، تب جاکر تم کراہیت کے ساتھ قانونِ اخلاق کے فرض کو ادا کر سکوگے"

اس میں شک نہیں، کہ یہ جواب حد سے زیادہ مبالغہ آمیز ہے، اسلئے کہ کینٹ نفرت

---

[۱] شِلر نے اس خیال کو اور بھی زیادہ فلسفیانہ انداز سے ادا کیا ہے۔ اپنی کتاب Ueber Anmuth und Wurd، "میں کہتا ہے، کہ آدمی لذت کو فرض کے ساتھ نہ صرف جمع کر سکتا ہے، بلکہ اُسی کو جمع کرنا چاہئے، اس کو عقل کی اطاعت میں لطف آنا چاہئے"

اس میں شک نہیں، کہ اس سب کو کینٹ کے پیش کردہ اصول کے خلاف انتہا پسندی کی دوسری حد پر نہایت آسانی کے ساتھ پہنچا دیا جا سکتا ہے، اور اس صورت میں غالباً کینٹ کی انتہا پسندی کم خطرناک ثابت ہوگی۔ مثلاً ماں باپ کا حد سے زیادہ لاڈ پیار اُن کے جذبۂ شفقت کی بنا پر جائز نہیں ہو سکتا۔ زیادہ سے زیادہ ہم جو کچھ کہہ سکتے ہیں، وہ یہ ہے، کہ محض فرض شناسی کے ساتھ اگر محبت و شفقت کا جذبہ بھی شامل ہو، تو آدمی اپنے فرائض کو زیادہ خوبی سے انجام دے سکتا ہے، اور محبت کے ساتھ جو فرض ادا کیا جائے، اس کے فرض ہونے میں کوئی خرابی نہیں واقع ہو سکتی۔ بلکہ اعلیٰ فرائض، جو محبت کو مستلزم ہوتے ہیں، وہ تو عدمِ محبت کے ساتھ جمع ہی نہیں ہو سکتے، اور محض احترامِ قانون کا خیال اُن کو کما حقہ نہیں ادا کر سکتا۔ دیکھو وُنٹ کی "نظریۂ اخلاق" کتاب ۳۔ باب ۵ نیز اُوپر کتاب اول کا باب ۳، فصل ۵ دیکھو۔

وکراہیت کی موجودگی کیا معنی، محبت کی عدم موجودگی تک کو ضروری نہیں سمجھتا۔ تاہم یہ سچ ہے، کہ وہ جذبات پر مبنی اخلاق کو اخلاق نہیں تسلیم کرتا، بلکہ اس کے نزدیک اخلاق وہی ہے، جسکی بنیاد خالص احساسِ فرض اور عقل پر ہو۔

(ب) دوسرا تشدد کینٹ کے نقطۂ نظر میں یہ ہے، کہ وہ اخلاقی احکام میں کسی استثنا کو روا نہیں رکھتا۔ حالانکہ بہتر سے بہتر حاسۂ اخلاق کا یہ فتویٰ ہے، کہ کوئی حکم بھی ایسا نہیں جا ہے وہ کتنا ہی مقدس کیوں نہو (بجز حکم محبت کے)، جو بعض مخصوص حالات کے اندر ساقط نہ ہو جاتا ہو۔ جیکوبی نے فختے[1] کو خطاب کر کے کینٹ کے اس اصول سے نہایت جل کر اختلاف کیا ہے، کہ "ہاں میں ملحد ہوں میں بے دین ہوں، جو باوجود اُس ارادہ کے جو کسی چیز کا ارادہ نہیں کرتا، اس بات پر آمادہ ہوں، کہ ڈسڈیمونا کیطرح جھوٹ بولوں، پائلیڈیس کیطرح دھوکا دوں، ٹمولین کیطرح قتل کروں، ایپامننڈاس اور جان ڈی وٹ کیطرح قانون شکنی اور دروغ حلفی کا مرتکب ہوں، اتھو کی طرح خودکشی کروں، اور ہاں یوم السبت میں اناج کی بالیاں ملوں، محض اسلئے کہ میں بھوکا ہوں، اور اس لیئے کہ قانون انسان کی خاطر بنا ہے، انسان قانون کی خاطر نہیں بنا ہے۔ میں یقیناً بے دین ہوں، اور اپنے فلسفہ نیز اُسکی ہستی پر دونوں کو تمسخر جانتا ہوں، جو مجھکو ان چیزوں کی بنا پر بے دین کہتا ہے۔

[1] یہ بات یاد رکھنے والی ہے، کہ خود فختے نے باوصف کینٹ کے پیرو ہونے کے، اس کے جس مقولہ پر خصوصیت کے ساتھ زور دیا ہے، وہ یہ ہے، کہ "ضمیر کی لغزش وہم ہے" اور "اتباع ضمیر"، کو وہ اخلاق کا سب سے اعلیٰ اصول قرار دیتا ہے۔ مزید براں وہ ضمیر کو کوئی ایسا اصول نہیں سمجھتا جو محض صوری احکام وضع کرتا ہے، بلکہ ساتھ ہی یہ ہمکو عقلی ترقی کی راہ پر بڑھنے کا حکم کرتا ہے۔ لہذا فختے کو دراصل اُس تصوری ارتقا کے مسلک کا نمائندہ سمجھنا چاہیئے، جس کا آگے باب ۵ میں ذکر آئیگا۔ اسی بنا پر جینٹ نے لکھا ہے، کہ فختے تو درحقیقت خود جیکوبی کا ہم خیال ہے، اس نے اپنا مخالف ناحق فرض کرلیا (" نظریۂ اخلاق "، صفحہ ۲۶۴)، کیونکہ جیکوبی بھی دل یا انفرادی حاسۂ اخلاق ہی کو مرجع قرار دیتا ہے۔ البتہ فختے کی مراد "ضمیر" سے رہنمائی کا ایک عقلی اور کلی اصول تھا، جو محض دل یا حاسۂ اخلاق سے نہایت ہی مختلف شئے ہے۔ دیکھو "فختے"، مصنفہ ایڈمسن صفحہ ۱۹۳، سجوک کی "تاریخ فلسفہ"، صفحہ ۲۷۳-۲۷۴، ارڈمین کی "تاریخ فلسفہ" جلد دوم صفحہ ۱۵۱-۱۶۴۔

کیونکہ میرے بدن کا وہ حصہ [illegible] سے بالکل ایسی صورتوں میں قانون عقل سے تجاوز۔
انسان کو مخصوص شادی کا حق ادا کرنے کی اپنی خواہش، شفقت کی دستاویز ہے اور عقلیوں کے
نزدیک تو انسان پر اس سے زیادہ کچھ ساتھ قانون کی پیروی واجب نہیں تو اسکو حق ہے
کہ عقل کے حکم کو اپنے حال کی حالت میں کرے، کیونکہ ایک بھی نفس سے جس
کے خیالات کا یکسر نہیں ہوتے! وہ کہتا ہے کہ کینٹ کا "فلسفہ مادہ یا ماہیت" ہے
حیثیت سے ان کو نکال کر نہیں پھینک سکتے کہ اسکی جگہ پر خالص **ایشوئیت**!
غائبیت کو رکھ دے۔ میں کینٹ کی تحریروں سے ایمان کا ارادہ نہیں بلکہ صرف کچھ تھوڑی
کا حصہ سمجھوں۔"

ہیگل کا خیال کس حد تک صحیح ہے یہ آگے چل کر معلوم ہو گا۔ حقیقت امر یہ ہے کہ کینٹ کی طرح ہیگل کا خیال بھی صرف ایک طرفہ ہے۔ دونوں نے افراط و تفریط کی حد ہی ہیں۔ البتہ ہیگل کی اس دوسری طرف کی انتہا پسندی سے یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ کینٹ کے اصول کی یہ خامی اور بڑا سقم ہی کہ وہ اپنے اصول اخلاق میں کسی استثنائی گنجائش نہیں رکھتا۔ ہیگل کے خیالات کو الگ رکھ کر بھی یہ صاف ظاہر ہے کہ کینٹ کا اصول حد سے گزرا ہوا ہے۔ کیونکہ روزمرہ کی زندگی میں ہم ہمیشہ سے اعمال ایسے کرتے ہیں جو صرف مستثنیات ہونے ہی کی بنا پر روا ہیں۔ البتہ یہ درست ہے کہ اگر ہر شخص کام کرنے لگے، تو وہ جائز نہیں رہ سکتے۔ اگر ایک شخص اپنی ساری زندگی کسی علم کا اس کے لئے وقف کر دے، تو یہ اچھی بات ہے کہ بہت کم لوگ ایسا کرتے ہیں۔ یا شادی کی مثال لو کہ اگر ہر شخص شادی نہ کرے تو انسانی نسل ہی منقطع ہو جائے۔ البتہ اس بنا پر کوئی آدمی اپنے جنس کی کچھ خدمت کے لئے شادی نہیں کرتا تو کینٹ کے اصول سے وہ مرتکب خطا نہیں ہو گا۔ ہم یہ ایک بدیہی بات ہے کہ ہر شخص کے لئے بالضرور شادی کرنا فرض نہیں ہے بلکہ بعض صورتوں میں بعض لوگوں کا مجرد رہنا ہی

۱۔ دیکھو ہیگل کی مشہور [illegible] اخلاقیات [illegible] کینٹ کی "نظریۂ اخلاقیات" [illegible] مطلب [illegible] یہ ہے کہ [illegible]
ہے [illegible] اس کے نتائج ہیں۔

فرض ہوتا ہے۔ اور وہ بھی نسل انسانی ہی کے کسی فائدہ کے لئے۔
لہذا معلوم ہوا کہ اس معنیٰ میں کینٹ کا اصول ضرورت سے زیادہ سخت اور تشدد آمیز ہے۔ لیکن اگر دوسرے معنیٰ لئے جائیں تو یہ حد سے زیادہ سست اور ڈھیلا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں ہر وہ شئ جائز ہو جائے گی، جس کے عالمگیر ہونے کو ہم اپنے مخصوص حالات کی قید کے ساتھ چاہ سکتے ہیں، اور اس میں تمام دنیا کے افعال آجاتے ہیں[۱] بجز اُن کے، جنکے لئے سرے سے کوئی بھی عقلی حیلہ نہ مل سکتا ہو۔

۱۵۔ کینٹ کے اصول کی اصلی اہمیت۔ تنقید بالا سے یہ نہ سمجھ لینا چاہیئے، کہ کینٹ کا اصول سراسر بے معنیٰ ہے۔ بلکہ ایک معنیٰ کر کے کسی فعل کے صواب وخطا کی جانچ کی یہ سوال پوری کسوٹی ہے، کہ اس کو برابر نباہا جا سکتا ہے، یا نہیں۔ اس لحاظ سے اخلاقی فعل ذہنی حیات کے مشابہ ہے۔ کیونکہ استواری کے ساتھ نہ تو ذہنی یا فکری غلطی کو شروع سے آخر تک نباہا جا سکتا ہے، اور نہ گناہ کو۔ لیکن اِن دونوں صورتوں میں محض صوری استواری یا توافق کافی نہیں ہے۔ کیونکہ ہم کسی خیال پر، جبتک تنہا ہی خیال پیش نظر ہے، استواری کے ساتھ قائم رہ سکتے ہیں۔ اسکی غلطی و ناہمواری صرف اس وقت واضح ہوتی ہے، جب ہم اسکو مجموعی نظام عالم کے ساتھ لے چلنا چاہتے ہیں۔ یہی حال حیاتِ اخلاق کا ہے، کہ ایک غلط اصول عمل کو، جبتک صرف اسی پر اور اسکے قریبی نتائج پر نظر ہے۔ ہم استواری کے ساتھ نباہ سکتے ہیں، بلکہ یہ تک چاہ سکتے ہیں کہ دوسرے بھی ایسا ہی کریں۔ لیکن جیسے ہی ہم اس سے آگے بڑھتے ہیں، اور مجموعی نظام حیات[۲] سے اسکو ملاتے ہیں،

لہ[۱] مثلاً ایک بد معاملہ آدمی اپنی بد معاملگی کو یہ کہکر جائز کر سکتا ہے کہ وہ اس اصول پر کاربند ہے، کہ ایک ہوشیار آدمی کو احمق آدمی کے دھوکا دینے کا حق حاصل ہے۔ کیونکہ اگر اسکو خود اپنی ہوشیاری پر کامل اعتماد ہے، تو وہ اس اصول کے عالمگیر ہونے کو آسانی سے چاہ سکتا ہے، اور ساتھ ہی صرف اس مذکورۂ بالا قید کے ماتحت دوسرونکے حقوق کی حرمت کے عام اصول کا بھی قائل رہ سکتا ہے۔
[۲] خود اس نظام حیات پر بحث بعد کو ہو گی۔ آگے چل کر ہمکو معلوم ہو گا کہ زندگی ایک ارتقاء نمو ہے۔ لہذا یہ مکمل نظام کی صورت میں ہمارے سامنے کبھی موجود نہیں ہو سکتی، اور جس شئ کے ساتھ تطابق و استواری ہمکو قائم رکھنی ہے وہ اسی نمو دار ارتقا کا خیال ہے۔

تو فوراً ہی نظر آنے لگتا ہے، کہ اُسکے عالمگیر بنانے کا ارادہ ہم نہیں کر سکتے۔ بات یہ ہے، کہ فعل خود اپنی ذات کے منافی نہیں ہوتا، بلکہ مجموعی نظام حیات کی جو وحدت ہے، اس کے ساتھ میل نہیں کھاتا۔ لہٰذا اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے، کہ اس کے جاننے کی کیا صورت ہے، کہ کون سا فعل اس وحدت کے مطابق ہے، اور کون سا منافی؟ اور اس حیثیت سے ہم کس فعل کے عالمگیر ہونے کو چاہ سکتے ہیں، اور کس کو نہیں؟ اس سوال کا جواب دینے کے لئے محض صوری استواری و مطابقت کافی نہیں ہے۔ بلکہ ہمکو اپنی خواہشوں کی حقیقت و نوعیت پر غور کرنا ہوگا، یعنی مادہ اور صورت دونوں سے کام لینا پڑیگا۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ ہمکو اُس ذات یا نفس کی حقیقت جاننی ہوگی، جس کے ساتھ تطابق پیدا کرنا ہے۔

تعلیق

متعلق کینٹ

بریڈلی نے ٹھیک لکھا ہے، (مباحث اخلاقیات" مقالہ ۴) کہ کینٹ مفروض برائے فرض[۲]" کا قائل ہے (یعنی فرض کو فرض کے لئے کرنا چاہیے) ۔م، اور اس کا مقابلہ افادیت سے کیا ہے (مقالہ ۳)، جس کو وہ "لذت برائے لذت" سے تعبیر کرتا ہے۔ اسی طرح

---

[۱] یہاں یہ بات خیال رکھنے والی ہے کہ کسی حد تک کینٹ بھی اسی نقطۂ نظر کے قریب پہنچ گیا تھا، خصوصاً اپنے اس خیال میں کہ انسانیت غایتِ مطلقہ ہے اور اس سے بھی بڑھکر یہ کہ تمام ذی عقل ہستیاں ایک مملکتِ غایات ہیں۔ دیکھو "الٰہیاتِ اخلاق" سکشن ۲ (ایبٹ کا ترجمہ صفحات ۴۶-۵۹) لیکن کینٹ کے نظام کی ہمہ گیر ثنویت نے، اسکو اس خیال کی پوری اہمیت تک نہ پہنچنے دیا۔ اور اُسکا اصول بہرحال صوریت سے آگے نہ بڑھنے پایا۔ دیکھو کیئرڈ کی کتاب "کینٹ کا فلسفہ انتقادی" جلد دوم صفحات ۲۱۸-۲۲۶۔

[۲] لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے، کہ "فرض برائے فرض" کے متعلق اس بات میں بریڈلی نے جو کچھ لکھا ہے، وہ کینٹ کے نظریہ کا صحیح بیان نہیں ہے، نہ بریڈلی کا مقصود کینٹ کی ترجمانی ہے۔

پروفیسر ڈیوی نے "خاکۂ اخلاقیات"، صفحہ ، میں، لکھا ہے، کہ کینٹ کا نظام محض "صوری اخلاقیات"، کی حیثیت رکھتا ہے۔ اور ایسا "نظریہ ہے، جسکی رو سے خیر نہ صرف خود ارادہ میں محدود ہے، بلکہ اس ارادہ کو کسی غایت و مراد سے (یعنی جسکا ارادہ کیا جاتا ہو) قطعاً کوئی تعلق نہیں ہے"۔ مسٹر میورہڈ نے "عناصر اخلاقیات" صفحہ ۱۱۲، بھی بریڈلی اور ڈیوی دونوں کے حوالہ کے ساتھ، کینٹ کے نظریہ کی قریباً یہی تعبیر کی ہے۔ لیکن بریڈلی نے اس نظریہ کا افادیت سے جو مقابلہ کیا تھا، اس میں میورہڈ نے ذرا انتہا پسندی سے کام لیا ہے۔ حتیٰ کہ کینٹ کے خیالِ خیر برتر کی تعبیر کیلئے اس نے "غایت بصورت ایثار نفس"، کا عنوان اختیار کیا ہے۔ جو میرے نزدیک مبالغہ ہے۔ کینٹ کا یہ خیال بے شک تھا، کہ ہمکو اپنا فرض خالص قانون عقل کی پیروی میں ادا کرنا چاہیئے، نہ کہ کسی لذت کی امید سے، لیکن جہانتک میں سمجھتا ہوں، اس نے یہ کنایۃً بھی نہیں کہا ہے، کہ لذت کی خواہ مخواہ عدم موجودگی کوئی فضیلت ہے۔ بلکہ بخلاف اسکے، گو وہ یہ تو نہیں سمجھتا کہ مسرت طلبی نیکوکار آدمی کا براہِ راست مقصد ہونا چاہیئے، تاہم یہ مانتا ہے (کہ انسان کے لئے کامل خیر برتر وہی ہے، جس میں نیکی و مسرت دونوں شامل ہوں، (البتہ مسرت کو نیکی کے ماتحت رہنا چاہیئے)۔ بلکہ وہ تو یہاں تک گیا ہے، کہ اگر ہمارے پاس یہ یقین کرنے کے وجوہ نہ موجود ہوں، کہ بالآخر نیکی و مسرت دونوں متحد ہوجاتے ہیں، تو اخلاق کی بنیاد ہی منہدم ہوجائیگی۔ چنانچہ لکھا ہے، کہ "ہمارے[1] علی راس الفضائل میں، یعنی جسکو ہمارا ارادہ پورا کرسکتا ہے، نیکی و مسرت دونوں اس طرح لزوماً آمیز ہیں، کہ خالص عقل عملی ایک کو دوسرے کے ساتھ ملائے بغیر فرض ہی نہیں کرسکتی۔ اب اس لزومی آمیزش و ترکیب کی (جیساکہ ہر ترکیب میں ہوتا ہے) دو ہی صورتیں ممکن ہیں، تحلیلی یا ترکیبی۔ یہ تو معلوم ہوچکا ہے، کہ تحلیلی نہیں ہوسکتا[2] لہٰذا ترکیبی ہوگا، ترکیبی میں بھی بالتخصیص تعلیلی (یعنی علت معلول کا علاقہ لزوم)، کیونکہ اسکا تعلق علی خیر یعنی ایسی خیر سے ہے، جو عمل کے ذریعہ سے ممکن ہے۔ لہٰذا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے،

[1] "انتقاد عقل عملی"، (Critique of Practical Reason) حصۂ اول - یک باب ۲، فصل ۱۔ کینٹ کی "نظریۂ اخلاقیات"، مترجمہ ایبٹ۔ تیسرا ایڈیشن صفحہ ۲۰۹۔

[2] یعنی براہِ راست نہ مسرت نیکی میں داخل ہے، اور نہ نیکی مسرت میں۔

باب ۳
فصل سوم

کہ خواہشِ مسرت یا تو نیکی کی محرک ہو، یا نیکی اسکی علت فاعلی ہو۔ پہلی صورت قطعاً ناممکن ہے، کیونکہ جو اصول مسرتِ ذاتی کی خواہش کو موجبِ ارادہ قرار دیں، وہ اخلاقی اصول ہرگز نہیں نہ ان پر نیکی کی بنیاد قائم ہو سکتی ہے۔ لیکن دوسری صورت بھی ناممکن ہے اسلئے کہ دنیا میں ارادی نتیجہ کی حیثیت سے علل و معلولات کی عملی وابستگی ارادہ کی اخلاقی نوعیت کے تابع نہیں ہوتی، بلکہ یہ موقوف ہوتی ہے، قوانین فطرت کے علم اور ان کو اپنے مقاصد کے لئے استعمال کی جسمانی قوت پر۔ لہذا اخلاقی قوانین کی انتہائی موشگافی کے باوجود بھی ہم مسرت کا نیکی کے ساتھ کوئی ایسا لازمی ربط نہیں دریافت کر سکتے، جو راس الفضائل کے شایاں ہو۔ لیکن چونکہ اس راس الفضائل کی ترقی جسکے تخیل میں مسرت و نیکی کا لزوم داخل ہے، ہمارے ارادہ کا طبعی اقتضا ہے، اور قانونِ اخلاق کے ساتھ غیر منفک طور پر وابستہ ہے اسلئے اول الذکر کے عدم امکان سے ثانی الذکر کا بطلان آپ سے آپ ہو جاتا ہے۔ لہذا اگر خیر برتر عملی قواعد سے ممکن نہیں ہے، تو پھر قانونِ اخلاق جو اس خیر برتر کی ترقی کا ہمکو حکم کرتا ہے وہ بھی محض خیالی مقاصد کی طرف راجع اور اسی لئے لازماً باطل ٹھہریگا،،

لہذا کینٹ کے نزدیک نیکوکار آدمی کا برترین مقصد فقط قانونِ عقل یعنی توافق صوری کے قانون کی متابعت ہے۔ نیکی مسرت کی خاطر نہیں، بلکہ خالص ادائے فرض کی خاطر کرنی چاہئے[1]۔ کینٹ ایثار نفس کی تلقین بس اسی معنی میں کرتا ہے۔ وہ ایثار نفس کو مقصد نہیں قرار دیتا۔ مقصد صرف قانون کی متابعت اور عقل کی پیروی ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ سمجھتا ہے، کہ گو نیکوکار آدمی مسرت کا قصد نہیں کرتا، تاہم انسان کی کامل فلاح[2] میں نیکی اور مسرت دو نو چیزیں داخل ہیں۔ اور اگر ہمارے پاس یہ یقین کہ نیکی کوئی وجہ نہ موجود ہو،

[1] کینٹ اسی کا منکر ہے اور صرف اسی معنی کر کے اسکو ناسک (نفس کش ۔ م)، یا ایثار نفسی کا قائل کہا جا سکتا ہے۔

[2] فلاح کامل مقابل ہے فلاح برتر کے خیر برتر متعارت ہے نیکی سے، اور خیر کامل (نیکی + مسرت) سے۔ دیکھو ''انتقاد عقل عملی''، حصہ اول، کتاب ۲، باب ۲ (ترجمہ ایبٹ صفحہ ۲۰۶)۔ اس مسئلہ پر کینٹ کے خیال کی تحقیق کے لئے دیکھو کیرڈ کی کتاب ''کینٹ کا فلسفۂ انتقادی''، کتاب ۲، باب ۵ (جلد ۲ صفحات ۲۰۹-۲۱۴)۔

باب سوم

کہ آخر میں جاکر یہ دونوں ایک ہو جاتی ہیں، تو خود اخلاق ہی کا استیصال ہو جائے گا۔ کیونکہ اخلاق کی بنیاد اقتضاء عقل پر ہے، اور حصولِ راس الفضائل کا امکان بھی عقل ہی کا ایک اقتضا ہے۔ اگر ثانی الذکر اقتضا وہم و خام خیالی ہے، تو اول الذکر بھی باطل ہو جائیگا۔ کینٹ نے اس اشکال کو وجود خدا کے فرض سے حل کیا ہے، جو اسکے نزدیک "امکان راس الفضائل کی لازمی شرط ہے"۔[۲]

بہرحال اس سے اتنا معلوم ہو جاتا ہے، کہ کینٹ ایثار نفس کو مقصد نہیں سمجھتا۔ بلکہ اصل یہ ہے، کہ علماء اخلاق کا کوئی سنجیدہ گروہ بھی ایسا نہیں کہ ایثار نفس کو مقصد قرار دیتا ہو۔ بنتھم نے بے شک (کم از کم ڈومان کی تعبیر کے مطابق) اپنے نظریۂ افادیت کا مقابلہ "ناسکی اصول" سے کیا ہے،[۳] اور اس اصول کی نسبت لکھا ہے، کہ "جو لوگ اسکے پیرو ہیں، وہ لذات کو سخت نفرت و وحشت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ "لذاسی لطف ولذت کی ہر چیز کو مکروہ اور گناہ خیال کرتے ہیں۔ اُن کے نزدیک اخلاق کی بنیاد ترک لذات پر ہے، اور نیکی نام ہے نفس کُشی کا۔ مختصر یہ کہ قائلین افادیت کے برعکس وہ ہر ایسی چیز کو ممدوح سمجھتے ہیں جو مسرت کو گھٹاتی ہے، اور ہر ایسی چیز کو مذموم جانتے ہیں جو اسکو بڑھاتی ہے"۔ لیکن یہ تعبیر کینٹ[۴] کے اصول پر کسی طرح نہیں صادق آتی، نہ بعض انتہا پسند کلبیہ کے نکال دینے کے

---

[۱] اس مسئلہ پر کینٹ و بٹلر کا توارد خیال، قابل لحاظ ہے۔ دیکھو سجوک کی "تاریخ اخلاقیات" صفحات ۱۹۵-۷۔ لیکن بٹلر کی بہ نسبت کینٹ نے اس دشواری کو بہت زیادہ تعین وتعمق کے ساتھ بیان کیا ہے۔ نیز کینٹ نے اسکے حل کی جو کوشش کی ہے، وہ بھی بہت زیادہ عمیق النظری پر مبنی ہے۔

[۲] کینٹ سکشن ۵۔ دایبٹ صفحہ ۲۲۱۔

[۳] نظریۂ قانون سازی (Theory of Legislation) باب ۲۔ نیز "اصولِ اخلاق وقانون سازی" (Principles of Morals & Legislation)

[۴] بے شک Methodology of Pure Practical Reason (مترجمہ آیبٹ صفحہ ۲۵۲) میں کینٹ کا یہ جملہ ہے، کہ "نیکی کی ساری قیمت یہ ہے کہ اسکے لئے بہت کچھ ایثار کرنا پڑتا ہے"۔ لیکن قرینہ مقام سے صاف معلوم ہوتا ہے، کہ اس کا مقصد صرف یہ ہے، کہ ایثار سے خلوصِ محرک کا پتہ لگتا ہے۔

بعد علماء اخلاق کا کوئی اور ہی فرقہ اس کا قائل ہے[1]۔ خود بنتھم نے بھی اس ضمن میں بعض علماء مذہب اور جانسینیوں Jansenists کے علاوہ کسی فلسفی مصنف کا حوالہ نہیں دیا ہے۔ رواقیہ علیم تک (جن سے یقیناً کینٹ کا اصول بہت کچھ ملتا جلتا ہے[2]) ایثارِ مسرت کو بذاتِ خود کوئی خیر نہیں تصور کرتے تھے۔ بلکہ بخلاف اس کے، جیسا کہ خود کینٹ نے بیان کیا ہے[3]، رواقیہ اور پیروانِ اپیکورس دونوں نیکی کو عین مسرت قرار دیتے تھے۔ البتہ پیروانِ اپیکورس یہ کہتے تھے، کہ طلبِ مسرت نیکی ہے، اور رواقیہ کا مسلک یہ تھا[4]، کہ نہیں طلب نیکی مسرت ہے[5]۔

میرے اور میورہڈ کے مابین اس مسئلہ میں بظاہر جو خفیف سا اختلاف نظر آتا ہے اس تعلیق سے اپنے اختلافِ خیال پر زور دینا مقصود نہیں تھا، بلکہ یہ دکھلانا کہ اصولاً ہم دونوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اسلئے کہ اگر تم میورہڈ کی کتاب "عناصر اخلاقیات" الٹ کر دیکھو، تو تمکو خود معلوم ہوگا، کہ یہ اختلاف محض سطحی ہے۔ اور گو میورہڈ نے کینٹ کے اصول اخلاقیات پر بحث کا عنوان "مقصد بصورت ایثارِ نفس" رکھا ہے، اور اسکو نا سکی اصولِ اخلاق کی ایک تعبیر قرار دیا ہے، تاہم کینٹ کے اساسی اصول پر اُس نے جو بحث کی ہے، وہ میں سمجھتا ہوں کہ اس سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے، جو کتاب ہذا میں اوپر کیگئی ہے۔ لہذا مجھکو تو یقین ہے، کہ ہمارا یہ اختلاف زیادہ تر محض لفظی ہے۔

یہاں یہ بیان کر دینا مناسب ہوگا، کہ شلر نے جو اعتراضات کیے تھے (جنکا اوپر فصل ۱۳ میں ذکر آیا ہے)، اُن کے ایک جز کا کینٹ نے اپنے رسالہ Religion within the Bounds of mere Reason ("مذہب محض عقل کے دائرہ میں"[6])

[1] دیکھو سجوک کی "تاریخ اخلاقیات" صفحات ۳۴-۳۵۔
[2] رواقیہ کے مسلک کیلئے سجوک کی "تاریخ اخلاقیات" صفحات ۷۰-۸۵ دیکھو۔
[3] "کینٹ کا فلسفۂ انتقادی" از کیرڈ، جلد دوم صفحات ۲۲۲-۳ وغیرہ۔
[4] "انتقاد عقلِ عملی" حصۂ اول، کتاب ۲، باب ۲ (ترجمۂ ایبٹ - صفحہ ۲۰۸)
[5] یا کم از کم ایک خاص قسم کی مسرت، طلب نیکی میں لازمی ہے۔ دیکھو "تاریخ اخلاقیات" صفحات ۸۳-۴۔
[6] نیز Metaphysical Elements of Ethics ("مابعد الطبیعیاتی عناصر اخلاقیات") ترجمہ ایبٹ صفحات ۳۱۲-۳۱۳۔

میں جواب دیا ہے۔ اس میں اُس نے تسلیم کیا ہے، کہ ایک کامل نیکوکار آدمی نیک کاموں کا عاشق ہوتا ہے، اور اُنکو لذت کے ساتھ انجام دیتا ہے۔ لیکن اس عشق و محبت اور لذت کو وہ احساس فرض کا محض نتیجہ سمجھتا ہے جو شخص احساس فرض کی ماتحتی میں کام کرتا ہے، اسکو بعد کو بتدریج ادائے فرض میں لذت ملنے لگتی ہے۔ اس اعتراف سے اعتراضات کے زیادہ سخت حصّہ کی تو مدافعت ہو جاتی ہے، لیکن قانون عقل اور جذبات محبت کے مابین مہلک دوئی اب بھی قائم رہتی ہے۔ یعنی اچھی سیرت کے بجائے محض اچھے ارادہ پر زور دینے کا نقص بہرحال باقی رہجاتا ہے۔ دیکھو اُوپر کتاب اوّل باب ۳ فصل ۲۔

باب چہارم

معیار بہ صورت مسرّت

۱۔ تمہید۔ کینٹ کے حکم علی الاطلاق کا نقص تو اُوپر کے باب میں معلوم ہوچکا۔ اس کا مدعا صرف یہ تھا، کہ ہم کو اپنے افعال پر شخصی و انفرادی نقطۂ نظر سے حکم نہ لگانا چاہیئے، بلکہ یہ دیکھنا چاہیئے، کہ وہ عالمگیر بنائے جاسکتے ہیں، یا نہیں، اور اسی عالمگیر نقطۂ نظر یا نفس کلی کے مطابق عمل کرنا چاہیئے۔ یہ اصول محض صورت ہی صورت ہے۔[۲] اب دیکھنا ہے، کہ اس صورت کا مادہ دہیولیٰ کیا ہوسکتا ہے، یعنی اس نفس کلی

---

۱ خصوصیت کے ساتھ جو بات یاد رکھنے والی ہے، وہ یہ ہے، کہ کینٹ کا سارا زور اس پر ہے، کہ فرض کو رغبت کی بنا پر نہ ادا کرنا چاہیئے، لیکن وہ اس کا ہرگز مدعی نہیں کہ ادائے فرض میں رغبت نہ پائی جانی چاہیئے۔ لہذا اُس کو ناسکی کہنا بجا نہیں۔

۲۔ محض صورت ہی صورت ہونے کے یہ معنی نہیں، کہ میں اس کی عملی اہمیت کا منکر ہوں۔ بلکہ عملی زندگی میں ہم برابر اپنے اور دوسروں کے افعال پر بعض ایسے معیاروں کی رو سے حکم لگایا کرتے ہیں، جو عالمگیر ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے، اور کینٹ کا اصول اس خطرناک غلطی سے ہم کو بچا سکتا ہے۔ برآئس کی کتاب "American Common wealth" (جمہوریت امریکہ)

باب ۷

کی حقیقت کیا ہے، اور اسکی تعبیر کیونکر ہوتی ہے۔

۳۔ اعلیٰ و ادنیٰ عوالم | اخلاقیات کا یہ تقریباً ایک مسلمہ اصول ہے، کہ ارادہ کی بعض صورتیں، بعض سے بہتر و اعلیٰ ہوتی ہیں۔ جس سے لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ بعض خواہشیں یا عوالم خواہش بعض سے بہتر و اعلیٰ ہیں۔ لہذا یہ ایک تحقیق طلب مسئلہ بنجاتا ہے، کہ کسی خواہش یا عالم خواہش کو کیوں بہتر و اعلیٰ سمجھا جاتا ہے

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۷۶۔ باب کے ایک اقتباس سے جو درج ذیل ہے، امید ہے، کہ اس خطرہ کی کافی توضیح ہو جائیگی۔ وہ لکھتا ہے، کہ تمام پیشہ والے اپنے لئے بالطبع ایک مخصوص ضابطہ قوانین بنا لیتے ہیں، جو عام قوانین سے کم سخت ہوتا ہے۔ جس طرح ہر پیشہ والا بعض چیزوں کو اس لئے غلط سمجھتا ہے کہ یہ اسکے پیشہ کے مخصوص آداب کے خلاف ہوتی ہیں، گو بجائے خود وہ بے ضرر ہوں، اسیطرح وہ بعض ایسی چیزوں کو صحیح بھی سمجھتا ہے جو بجائے خود مذموم ہوتی ہیں۔ تجارت کی دنیا میں ایجنٹ کمیشن کے معاملہ میں کیسے کیسے مذموم حیلوں سے کام لیتے ہیں، اور جب عدالت اُن کے ناجائز منافع کو واپس دلاتی ہے تو ان کے ہم پیشہ بھائیوں کو یہ عجیب بات معلوم ہوتی ہے۔ ابھی تھوڑے عرصہ پیشتر تک انگریزی یونیورسیٹیوں میں یہ دستور تھا، جو شخص ایم۔ اے کی سند حاصل کرتا تھا، اسکو کلیسائے انگلستان کی انتالیس دفعات پر دستخط کرنے پڑتے تھے۔ حالانکہ ان میں سیکڑوں اشخاص ایسے ہوتے تھے، جو ان مذہبی عقاید پر قطعاً ایمان نہیں رکھتے تھے، اور بالاعلان کہدیتے تھے، کہ وہ انکو نہیں مانتے ہیں، لیکن پھر بھی ان فقروں میں ایک آدمی بھی اب نہ تھا، جو ان جھوٹی دستخط کرنیوالوں کو برا سمجھتا ہو۔ ہر پیشہ ور اخلاق کے بعض مسلمہ اصول کی خلاف ورزی کا مرتکب ہوتا ہے، لیکن پھر بھی اپنے پیشہ کے فضائل روایات کو بیداغ سمجھکر سراہتا رہتا ہے۔ اہل پیشہ کی طرح یہی حال اکثر عام افراد کا بھی ہے، کہ وہ اپنے اوپر اپنے ہی نقطۂ نظر یعنی اپنی ہی حالات اور گذشتہ افعال کی رو سے حکم لگاتے ہیں اور اس طرح گویا ہر فرد بشر خود اپنے تجاوز و انحراف کے لئے اپنے دل میں نسبتہً ایک ایسا نرم ضابطہ اخلاق بنا لیتا ہے، جسکو دوسروں کے لئے روا نہیں رکھتا ہے۔ ہم میں سے ہر شخص جانتا ہے کہ جس خطا کا آدمی خود اکثر مرتکب رہا ہے، اس کو اتنا بڑا جرم نہیں سمجھتا جتنا اس خطا کو جس کا کوئی دوسرا ارتکاب کرتا ہے، اور وہ خود اس سے محفوظ رہا ہے۔ یہی حال اقوام کا بھی ہے اس بیان میں گو کسی قدر سنگینیت ہے، تاہم زیر بحث حقیقت کی توضیح کافی حد تک ہو جاتی ہے۔

اس سوال کی ماہیت اس کے ایک جواب سے امید ہے کہ اچھی طرح واضح ہو جائیگی۔ یہ تو ایک کھلی ہوئی بات ہے، کہ بعض عوالم زیادہ محیط و وسیع تر ہوتے ہیں۔ مثلاً جو شخص اپنے افعال میں اپنی ذات کے بجائے اپنی قوم کی مسرت کا لحاظ رکھتا ہے، اسکا نقطۂ نظر اُس آدمی سے وسیع تر ہوتا ہے، جو محض وقتی مسرت کا خیال کرتا ہے۔ جسقدر ہمارے افعال کا نقطۂ نظر تنگ ہوگا، اسی قدر ان میں تناقض و منافات واقع ہوگا۔ اگر ہمارے کسی فعل کا عالم محض وقتی ہے تو اسوقت کے گزرنیکے ساتھ یہ عالم بھی فنا ہو جائیگا، اور بعد کو جس عالم کی ماتحتی میں ہمارا دوسرا فعل صادر ہوگا، وہ اس سے مختلف اور بہت ممکن ہے کہ متناقض ہو۔ بخلاف اس کے اگر ہمارے افعال کا عالم وسیع و محیط ہو، تو ہم اپنے نقطۂ نظر کو زندگی بھر بلا ارتکاب تناقض قائم رکھ سکتے ہیں۔ اور دوسروں کے افعال پر بھی اس سے حکم لگا سکتے ہیں۔ لہٰذا اس معنی کر کے ایک وسیع تر عالم کو اعلیٰ و بہتر بھی سمجھا جاسکتا ہے، کیونکہ اس سے ہمارے افعال میں توافق و ہمواری قائم رہتی ہے اس سے ہم کو ایک حد تک تو معلوم ہو گیا، کہ ایک عالم دوسرے عالم سے کیوں بہتر یا اعلیٰ خیال کیا جاتا ہے۔ تاہم ابھی پوری طرح بات صاف نہیں ہوئی ہے۔ اسلئے کہ بعض اوقات جس عالم کو کسی دوسرے عالم پر ترجیح دیجاتی ہے، وہ اس سے وسیع تر نہیں نظر آتا۔ ان صورتوں میں وجہ ترجیح کیا ہوتی ہے، اس پر ہم آگے چل کر غور کریں گے۔ اصل مسئلہ کی نوعیت کو سمجھنے کے لیئے اس ایک ظاہری وجہ ترجیح کا بیان کر دینا مناسب تھا۔ ظاہری اس لیئے کہ بعد کو اس کی تغلیط کرنا پڑیگی۔ مگر اخلاقیات ایک ایسا مضمون ہے، کہ جس میں غلط نظریات بھی بارہا قریباً اتنے ہی مفید علم ہوتے ہیں، جتنے کہ صحیح۔

۳۔ تشفیِ خواہش

جب کسی خواہش کا مقصد پورا ہو جاتا ہے، تو اُس کی تشفی ہو جاتی ہے، اور اس تشفی سے ایک خوشگوار احساس پیدا ہوتا ہے، جسکو لطف، لذّت یا مسرّت کا احساس کہا جاتا ہے۔ اور اگر یہ مقصد نہیں پورا ہوتا، تو تکلیف و الم یا بے لطفی کا ناگوار احساس پیدا ہوتا ہے۔ اب اگر ہمارا عالم عمل وسیع ہے، یعنی اُن خواہشوں کو محیط ہے، جس کا ہماری زندگی میں برابر اعادہ ہوتا رہتا ہے، تو اسکے مطابق عمل کرنے سے ہماری خواہشوں کی زیادہ کثرت کے ساتھ تشفی ہوتی رہیگی اور لذّت کے احساسات زیادہ ہوں گے۔

برخلاف اس کے اگر ہمارا عالم عمل تنگ ہے، یعنی ایسی خواہشوں پر مشتمل ہے، جنکا بکثرت اعادہ نہیں ہوتا رہتا، تو ہمکو لازماً تشفی کے بہت ہی کم موقع حاصل ہوں گے اور مولم احساسات سے زیادہ دوچار ہونا پڑیگا۔ لہذا بظاہر یہ کہنا درست معلوم ہوتا ہے، اگرچہ نکہ ہمارا مقصد خواہشوں کی تشفی ہوتی ہے اسلئے بہترین مقصد وہ ہوگا، جو تعداد کے لحاظ سے زیادہ سے زیادہ لذات اور کم سے کم آلام کا باعث ہو۔ اس طرح ہمکو اعلیٰ وادنیٰ عوالم کے امتیاز کا ایک معیار مل جاتا ہے، جسکی رو سے اعلیٰ ترین عالم وہ ہوگا، جو زیادہ سے زیادہ لذات اور کم سے کم آلام کا منشا ہو یا زیادہ صحیح یہ ہے، کہ اعلیٰ ترین عالم وہ ہے، جو زندگی بھر کے لئے بڑی سے بڑی مسرت کا منشا ہو اور اگر ہم اپنے ساتھ دوسروں کو بھی شامل کرلیں تو یہ کہا جائیگا، کہ بڑی سے بڑی تعداد کی بڑی سے بڑی مسرت کا خیال، اعلیٰ ترین مقصد ہے جس سے **لذتیت** کی بحث پیدا ہوتی ہے۔

۲۔ اصنافِ لذتیت لذتیت اُن نظریات کا نام ہے، جو مسرت یا لذت کو زندگی کا برترین مقصد قرار دیتے ہیں۔ انگریزی میں اسکو ہیڈانزم کہتے ہیں۔ یہ یونانی الاصل لفظ ہے، جس کے معنی لذت کے ہیں۔ اس خیال نے مختلف صورتیں اختیار کی ہیں۔ بعض لوگ اس کے مدعی ہیں، کہ انسان ہمیشہ لذت ہی ڈھونڈتا ہے، یعنی خواہش کا انتہائی مطلوب کسی نہ کسی صورت میں لذت ہی ہوتی ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ہم کو اس سے بحث نہیں کہ انسان کیا ڈھونڈتا ہے، بلکہ ہمارا دعویٰ صرف یہ ہے، کہ اس کو ہمیشہ لذت ہی ڈھونڈھنی چاہیئے۔ پروفیسر سجوک نے اول الذکر کا نام نفسیاتی لذتیت رکھا ہے اسلئے کہ اس کا دعویٰ اس نفسی واقعہ کا ثابت کرنا ہے، کہ انسان طبعاً طالبِ لذت ہے، اور ثانی الذکر کو اخلاقیاتی لذتیت سے تعبیر کیا ہے۔ ایک دوسری تفریق یوں پیدا ہوتی ہے، کہ بعض لوگ اس کے قائل ہیں، کہ ہر آدمی ہمیشہ صرف اپنی ذاتی ہی لذت کا طالب ہوتا ہے یا ہونا چاہیئے، اور بعض کہتے ہیں، کہ نہیں ہر آدمی کو تمام انسانوں (بلکہ تمام ذی حس مخلوقات) کی لذت کا خواہاں ہونا چاہیئے یا ہوتا ہے۔ پروفیسر سجوک اول الذکر خیال کو انفرادی (اناتی) لذتیت کہتا ہے، اور ثانی الذکر کو عمومی جسکا

باب ۷

نام افادیت بھی ہے، لیکن یہ نام نہایت ہی ناموزوں ہے[1]

پہلے اخلاقیاتی لذتیہ اکثر نفسیاتی لذتیہ بھی ہوتے تھے، لیکن اب نفسیاتی لذتیت کا خیال تقریباً بالکل متروک ہو گیا ہے۔ انفرادی لذتیت بھی اب عام طور پر متروک ہے۔ اس کے اصلی ماننے والے درحقیقت پرانے زمانے کے سیرینیہ یا پیروان ایپکیورس ہی تھے[2]۔ موجودہ زمانہ کے بعض مصنفین مثلاً بنتھم و مل نے انفرادی اور عمومی لذتیت کے فرق کو صاف طور پر قائم نہیں رکھا، اور گو اصلاً یہ لوگ بھی صرف عمومیت کے حامی ہیں لیکن اس فرق کو نہ قائم رکھنے سے قدرۃً بسا اوقات ایسا نظر آتا ہے، کہ انفرادیت کے قائل ہیں۔ طلبہ کو مختلف اصناف لذتیت کے ان فرقوں کو اچھی طرح ذہن نشین رکھنا چاہیئے، ورنہ شدید خلط مبحث واقع ہو گا۔ نفسیاتی لذتیت پر تو کتاب اول میں بحث ہو چکی ہے۔ اسکا مقصد صرف بیان واقعہ ہوتا ہے۔ بخلاف اسکے اخلاقیاتی لذتیت میں افعال کی اُس قیمت سے بحث ہوتی ہے جس کی بنا پر ایک فعل کو دوسرے پر ترجیح دینی چاہیئے۔

۵۔ اخلاقیاتی لذتیت

یہ تو معلوم ہی ہو چکا ہے، کہ نفسیاتی لذتیت کا نظریہ صحیح نہیں۔ لیکن اخلاقیاتی لذتیت کا دارومدار نفسیاتی لذتیت کی صحت وعدم صحت پر نہیں ہے۔ بلکہ بقول ڈاکٹر سجوک[3] کے ان دونوں کا اجتماع مشکل ہی

---

[1] دیکھو آگے فصل ۹

[2] ان چیزوں کی توجیہ وتشریح کے لیئے سجوک کی "تاریخ اخلاقیات" صفحات ۲۲-۳، اور ۸۲-۹۰، دیکھو۔ نیز زلر کی کتاب (سقراط اور سقراطی مذاہب" اور زرواقیہ، اتباع ایپکورس وامتبابیہ" (Stoics, Epicureans and Sceptics) پروفیسر ولیس نے "ایپکورنیزم" پر جو چھوٹی سی کتاب لکھی ہے، نہایت ہی دلچسپ ہے، اور ہر طالب علم کو پڑھنا چاہیئے۔ پروفیسر واٹسن کی "Hedonistic Theories from Aristipus to Spencer" (نظریات لذتیت از ارسٹیپس تا اسپنسر) بھی نہایت ہی دلچسپ ہے جو عام فہم ہونے کے ساتھ مستند بھی ہے

[3] "مناہج اخلاقیات"، کتاب اول، باب ۴۔

سے ممکن ہے، کہ اگر نفسیاتی لذتیت کی انتہائی صورت تو قطعاً اخلاقیاتی لذتیت کے ساتھ نہیں جمع ہو سکتی۔ اگر ہم ہمیشہ صرف اپنی بڑی سے بڑی لذت کے خود ہی بالطبع خواہاں رہتے ہیں، تو یہ کہنا لاطائل ہے، کہ ہم کو اس کا خواہاں ہونا چاہیے، اور یہ کہنا تو بالکل ہی مہمل ہوگا، کہ دوسروں کی لذت کا ہم کو خواہاں ہونا چاہیے، بجز اس صورت کے کہ اُن کی لذت خود ہماری لذت ہو۔ البتہ اگر نفسیاتی لذتیت کے صرف اتنے معنی ہوں، کہ ہم ہمیشہ کسی نہ کسی طرح کی لذت کے طالب رہتے ہیں، تو اس صورت میں بلاشک اخلاقیاتی لذتیت کا یہ مقصد قرار دیا جاسکتا ہے کہ وہ ہم کو یہ سکھلاتی ہے کہ اپنی یا دوسروں کی بڑی سے بڑی لذت کا طالب ہونا چاہیے۔ لیکن لذتیت کے ان دونوں اصناف میں کوئی لزوم بہر صورت نہیں ہے۔[1] ان دونوں نظریات میں اکثر جو خلط مبحث ہوتا رہا ہے، اُس کی وجہ "قابل خواہش" کے لفظ کا ابہام معلوم ہوتا ہے، جیسا کہ مل کی ایک

[1] اس سے معلوم ہو گیا ہوگا، کہ ہم کو پروفیسر سجوک (مبادیٔ اخلاقیات، صفحہ ۱۴۱) کے اس خیال سے اتفاق نہیں ہے، کہ نفسیاتی لذتیت منطقی لذتیت ہی ہے۔ نیز اخلاقیاتی لذتیت کے نظریات (خصوصاً افادیت) تقریباً ہمیشہ نفسیاتی لذتیت پر مبنی ہوتے ہیں۔ اس میں بھی کوئی لازمی منافات نہیں، کیونکہ اکثر لذتیہ (خصوصاً افادیئی) اس کے منکر ہیں، کہ انسان کی فطری خواہشوں یا میلانات پر جیسا کہ ۱۳۱ ہم کو کوئی قابو و اختیار ہے۔ ان کے نزدیک اخلاقیات کا کام صرف یہ ہے، کہ ہمارے افعال کی رہنمائی کیلئے ایسے قواعد بتا دے، کہ ہم اپنے فطری میلانات کو بڑی سے بڑی ممکن حد تک پورا کر سکیں۔ ان لوگوں کے خیال میں مناسب "تالیف" کے ذریعہ سے (دیکھو آگے کتاب سوم، باب ۲، نوٹ ۲)، جماعت کی بڑی سے بڑی لذت کو افراد کی بڑی سے بڑی لذت کے ساتھ جمع کیا جا سکتا ہے۔ بینتھم نے تو یہاں تک کہہ دیا، کہ قانون کو چاہیے کہ یہی دینا چاہیے (لیکن دیکھو[2] اصولِ اخلاق و قانون سازی، باب فصل ۱۱) اگرچہ یہ خیال اس امر کے (جسکا اب عام طور پر تمام لذتیہ تسلیم کرتے ہیں) منافی ہے، کہ ہمارے میلانات یا خواہشات کی تشفی اور مقتضیٰ اخلاق میں سے تعارض ہو سکتا ہے۔ اگر یہ مسلم ہے، تو پھر اخلاقیاتی لذتیت نفسیاتی لذتیت پر مبنی نہیں ہو سکتی۔ دیکھو گریگی کی کتاب "Introduction to the study of Ethics" (مقدمۂ اخلاقیات)، صفحات ۷۰ – ۸۷۔

[2] سجوک کی "اسالیب اخلاقیات"، کتاب سوم، باب ۱۳، فصل ۵۔

باب ۷

عبارت سے واضح ہوگا، وہ کہتا ہے، کہ "جس طرح کسی شئے کے قابل رویت یا قابلِ سماعت (مرئی یا مسموع) ہونے کا صرف یہ ثبوت ہوسکتا ہے، کہ لوگ اُسکو واقعاً دیکھتے یا سنتے ہیں، اسی طرح میرے نزدیک کسی چیز کے قابل خواہش ہونے کا بھی کامل ثبوت یہی ہوسکتا ہے۔ کہ لوگ واقعاً اسکی خواہش کرتے ہوں" مِل نے یہ سمجھا کہ "قابل خواہش" کے وہی معنیٰ ہیں، جو "قابلِ رویت"، یا "قابلِ سماعت" (یعنی مرئی و مسموع) کے ہیں۔ حالانکہ مرئی و مسموع سے مراد صرف وہ چیز ہوتی ہے، جو دکھائی یا سنائی دے سکتی ہے، یعنی دیکھے یا سنے جانیکی استعداد و قابلیت رکھتی ہے، لیکن قابلِ خواہش سے مراد عام طور پر، وہ چیز نہیں ہوتی، جو خواہش کئے جانے کی صرف استعداد و صلاحیت رکھتی ہے۔ اسلئے کہ ایسی مشکل ہی سے کوئی چیز ہوسکتی ہے۔ جو خواہش کی نفس استعداد ہی نہ رکھتی ہو بلکہ "قابل خواہش" سے مراد یہ ہوتی ہے، کہ فلاں چیز عقلاً سزاوار خواہش ہے، یعنی اسکی خواہش ہمکو کرنی چاہیئے۔ لذتیہ جب کہتے ہیں کہ قابلِ خواہش چیز صرف لذت ہے، تو اُنکی مراد یہ ہوتی ہے، کہ یہی صرف ایک ایسی چیز ہے، جسکی ہمکو خواہش کرنی چاہیئے۔ لیکن "قابلِ خواہش" کے الفاظ[1] نے لوگوں کو اس گمراہی میں ڈال دیا، کہ اُن کو یہ بھی ثابت کرنا چاہیئے، کہ لذت ہی صرف ایک ایسی شئے ہے، جو خواہش کئے جانے کی نفس صلاحیت رکھتی ہے۔ یہ خیال نفسیاتی لذتیت کا ہے، جو صراحتہ غلط ہے۔ باقی پہلا خیال اخلاقیاتی لذتیت کا ہے، جسکی تحقیق ابھی باقی ہے۔

یہ تمکو اوپر معلوم ہوچکا ہے، کہ اخلاقیاتی لذتیت کی دو قسمیں ہیں، الغوئی اور عمومی۔ لیکن ان اقسام پر بحث کرنے سے پہلے نفس مقسم یعنی لذتیت کے عام و مشترک معنیٰ کو صحیح طور سے سمجھ لینا مناسب ہوگا۔

[1] اس میں جو مغالطہ ہے، اس کو منطق میں "مغالطہ مجاز" کہتے ہیں۔ دیکھو وہاٹلی کی "لاجک" صفحات ۱۰۱۱-۱۸، ڈیوس کی "نظریۂ فکر" (تھیوری آف تھاٹ) صفحہ ۲۰۷، ولٹن کی "ٹیکسٹ بُک آف لاجک"، حصۂ دوم صفحہ ۲۴۳-جیوَن کی "اسباق منطق" صفحہ ۲۴۳-(Elementary Lessons on Lagic) بہت سے دوسرے لوگوں نے اس مغالطہ کو بالکل غلط سمجھا ہے۔

۷۔ کمیت لذت

لذتیت محض اس مبہم نظریہ کا نام نہیں ہے کہ ہم کو طالب لذت ہونا چاہیے۔ بلکہ یہ تعین طور پر اس کی وضاحت کرتا ہے کہ ہم کو ہمیشہ بڑی سے بڑی لذت کا طالب ہونا چاہیے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو یہ نظریہ کردار کے صواب وخطا کا ہرگز کوئی معیار ہی نہ ہو سکتا۔ محض لذت تو متناقض سے متناقض طریق عمل میں بھی پائی جا سکتی ہے۔ لیکن جب یہ کہہ دیا گیا کہ بڑی سے بڑی لذت کا خواہاں ہونا چاہیے، تو اس صورت میں مسئلہ متعین ہو جاتی ہے۔ لذت کی کمیت و مقدار کا اندازہ کرنے کے لئے[۱] کہا جاتا ہے کہ دو باتوں کا لحاظ رکھنا چاہیے:

شدت اور ثبات۔ بعض لذتیں اس لئے قابل ترجیح ہوتی ہیں کہ وہ زیادہ دیرپا ہیں۔ لذات کے ساتھ آلام کا لحاظ بھی ضروری ہے۔ الم اصل میں لذت کا نقیض ہے، اور اس لئے اس کی حیثیت ریاضی کی منفی مقدار کی ہے۔ مثلاً اگر ایک لذت کو (+ب) قرار دو تو اس کے مقابل کا الم (-ب) ہوگا۔ اور ہمارا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ لذات یعنی مقادیر مثبتہ کی بڑی سے بڑی تعداد حاصل ہو۔ یا آلام یعنی مقادیر منفیہ کی چھوٹی سے چھوٹی تعداد سے سابقہ پڑے۔ اگر تین لذتیں ہیں جن کی قیمت ۳، ۴ اور ۵ ہے تو ۵ والی ۳ یا ۴ والی پر مرجح ہوگی، (۳+۴) کو ۵ پر ترجیح ہوگی، اور (۴+۵) کو (۳+۵) پر۔ اسی طرح اگر ہم چند آلام کی قیمت (-۳)، (-۴)، (-۵) رکھیں، تو (-۳) کو (-۴) پر ترجیح دینی چاہیے اور (-۴) کو (-۵) پر۔ علیٰ ہذا (۵-۳) کو (۴-۳) پر ترجیح ہوگی، اور (۳-۴) کو (۳-۵) پر۔ اور (۴-۳) و (۵-۴) یا (۳-۳) و (۴-۴) میں سے کوئی بھی قابل ترجیح نہیں۔

۸۔ ایغوئی لذتیت

ایغوئی لذتیت کا نظریہ یہ ہے کہ ہر شخص کو خود اپنی بڑی سے بڑی لذت کا طالب ہونا چاہیے۔ اس کے پورے پورے قائل صرف سیرینیہ اور اتباع ایپکیورس ہی تھے۔ البتہ اول الذکر فرقے کے لوگ وقتی

[۱] لذتوں کی قیمت کا اندازہ کرنے کے لئے بنتھم کے نزدیک ان کے علاوہ کچھ اور باتیں بھی قابل لحاظ ہیں یعنی یقین، قرب، اسی سلسلہ کی دوسری لذتوں کے پیدا کرنے کی صلاحیت، اور خلوص (یعنی الم کی آمیزش سے پاک و خالص ہونا)، نیز وسعت (یعنی کتنے آدمی اس لذت میں شریک ہیں) کو بھی ملحوظ رکھنا چاہیے (دیکھو اصول اخلاق و قانون سازی)

باب ۳

لذتوں پر زور دیتے ہیں۔ یعنی ثبات و پائداری کا لحاظ نہیں رکھتے۔ اور ایپکورسس کے پیرو اسکے بجائے زندگی بھر کی بہ حیثیت مجموعی مسرت کا لحاظ رکھنے کی تلقین کرتے ہیں۔ لیکن عیسائیت نے قربانی و ایثارِ نفس کی جو روح پیدا کر دی ہے، اس کا نتیجہ یہ ہے، کہ موجودہ دور میں اس خود غرضانہ لذتیت کا مشکل ہی سے کوئی دعویدار ملیگا۔ صرف ہابس[1] اور گسنڈی اس خیال کی طرف گئے ہیں، جنھوں نے اپنے نظریہ کی بنیاد نفسیاتی لذتیت پر رکھی ہے۔ اسپنوزا بھی ایک حد تک اسی کا قائل معلوم ہوتا ہے[2]، لیکن اسکی لذتیت ایک خاص مابعد الطبیعاتی نظریہ کے ماتحت ہے، جس پر یہاں بحث نہیں کیجا سکتی۔

الغوئی لذتیت ہمیشہ لوگوں کے اخلاقی شعور و احساس کیلئے ایک مکروہ خیال رہا ہے۔ تاہم بظاہر اسکی ایک معقول تعبیر بھی ممکن ہے، اور ڈاکٹر سجوک جیسا قریب العہد مصنف یہ مانتا ہے، کہ اخلاقیات کے مکمل نظام کا یہ ناگزیر و لازمی عنصر ہے۔ اسکی وجہ ظاہر ہے۔ کیونکہ یہ ایک کھلی ہوئی بات ہے، کہ جس مقصد کے بھی ہم طالب ہوں، اسکو ایسا قطعاً ہونا چاہیئے جس سے کوئی نہ کوئی تشفی حاصل ہوتی ہو۔ اگر یہ سوال کیا جائے، کہ ہم فلاں مقصد کو کیوں حاصل کرنا چاہتے ہیں، تو اس کا معقول جواب صرف یہ ہو سکتا ہے، کہ

---

[1] ہابس کے خیال کی تفصیل کے لیئے سجوک کی "تاریخ اخلاقیات" دیکھو صفحات ۱۶۳-۱۷۰ لیکن ساتھ ہی یہ خیال رکھنا چاہیئے، (جسکو سجوک نے اچھی طرح نہیں واضح کیا ہے)، کہ ہابس کی الغوئیت اُسکی لذتیت سے بہت زیادہ قطعی ہے۔ حتیٰ کہ یہ بحث طلب ہے، کہ وہ صحیح معنی میں سرے سے لذتی خیال بھی کیا جا سکتا ہے یا نہیں، گو اس میں شک نہیں کہ مجموعی حیثیت سے اس کا جواب اثبات ہی میں نظر آتا ہے۔ مقابلہ کے لیئے دیکھو کروم رابرٹسن کی کتاب "ہابس"، صفحہ ۱۳۶۔ ہلویٹیس اور مینڈیولی کو بھی الغوئی لذتیہ میں شمار کیا جا سکتا ہے۔ دیکھو لیکی کی "تاریخ اخلاق یورپ" (اردو ترجمہ صفحہ)، لیکن ان لوگوں میں سے کوئی بھی پکا او خالص الغوئی نہیں قرار دیا جا سکتا۔ ہابس تک بالآخر ایک قانونِ عقل تسلیم کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے، جو فلاحِ عامہ کو ملحوظ رکھنے کا حکم کرتا ہے۔ دیکھو کروم رابرٹسن کی "ہابس"، صفحہ ۱۴۲۔

[2] دیکھو پرنسپل کیئرڈ کی کتاب "اسپنوزا" باب ۱۲ اور ۱۳۔ لیکن اسپنوزا کے نزدیک برترین مقصد لذت کے بجائے سعادت ہے۔ دیکھو آگے فصل ۹ (ج)، اور باب ۵ فصل ۱۴۔

باب ۳
فصل سوم

اس سے ہماری فطرت کے فلاں اقتضا کی تشفی ہوتی ہے، اور سب سے آخری معقول جواب جو دیا جاسکتا ہے وہ صرف یہ ہوسکتا ہے، کہ اس سے ہماری فطرت کے سب سے اصلی و اساسی اقتضا کی تشفی ہوتی ہے۔ کہ اگر ہم یہ کہیں کہ فلاں مقصد کو ہم کسی خارجی وجہ مثلاً اپنے سے کسی برتر طاقت کے حکم کی بنا پر حاصل کرنا چاہتے ہیں، تو بھی سوال پیدا ہوگا کہ یہ خارجی وجہ ہم پر کیوں موثر ہوتی ہے۔ باقی جس جواب کے بعد کسی مزید سوال کی گنجائش نہیں رہتی، وہ صرف وہی ہوسکتا ہے، جو ہماری فطرت کے کسی انتہائی اقتضا پر مبنی ہو۔ اب اگر یہ پوچھا جائے، کہ انتہائی اقتضاے فطرت کیا ہے؛ تو اس کا بالکل قدرتی جواب یہ ہے، کہ **لذت**"

لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے، کہ یہ جواب بھی اُسی گمراہ کن ابہام پر مبنی ہے، جس کا سامنا نفسیاتی **لذتیت** کی بحث میں ہوچکا ہے۔ یہ بالکل سچ ہے، کہ جو چیز ہمارے اقتضاے فطرت کو پورا کرتی ہے، وہ یقیناً موجبِ لذت ہوگی، اور اسلئے اسکو مجازاً لذت سے تعبیر کیا جاسکتا ہے، لیکن جو چیز ہمارے لیئے موجب لذت ہوتی ہے، وہ ضروری نہیں، کہ خود ہماری ہی لذت ہو، بلکہ دوسروں کی لذت سے بھی ہمکو لذت ملسکتی ہے، قوم و ملک کی فلاح و بہبود یا جس چیز کو ہم فرض خیال کرتے ہیں، اس کا ادا کرنا بھی باعثِ لذت ہوسکتا ہے یہ سب چیزیں اس معنی کر کے داخلِ لذات ہیں، کہ ان کے حصول سے لذت ملتی ہے۔ لیکن ان میں سے کوئی چیز بھی خود لذت یعنی خوشگوار احساس نہیں ہے۔ البتہ یہ احساس ان سے پیدا ہوتا ہے۔ لہذا یہ کہنا، کہ ہمکو لذات کا طالب ہونا چاہیئے اس کا ہم معنی نہیں ہے، کہ ہمکو لذت کا طالب ہونا چاہیئے۔

مگر ڈاکٹر سجوک کا خیال بھی[1] ہے، کہ "اگر ہم ٹھنڈے دل سے سوچیں" (یہ ٹیلر کے الفاظ ہیں، جس کا سجوک نے اقتباس کیا ہے۔) تو بجز لذت کے اور کوئی چیز ایسی نہیں نظر آتی، جس کی طلب معقولیت پر مبنی ہو، یعنی جو بذات خود قابل خواہش و مرغوب ہو۔ اس سے پھر وہ یہ استدلال کرتا ہے کہ جب لذت ہی ایک قابلِ خواہش شے ہے؛ تو بڑی سے بڑی لذت سب سے زیادہ قابل خواہش شے ہوگی جس سے لازمی

[1] "مناہج اخلاقیات"، کتاب سوم باب ۱۴۔ فصل ۵۔

نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ نسبتہً شدید لذت کو ضعیف پر اور دیرپا کو عارضی پر ترجیح دینی چاہیئے۔ نیز اسکا مزید استدلال یہ ہے، کہ ہمکو لذتوں کا اندازہ یا حساب لگانے میں، گذشتہ اور آئندہ لذت کی قیمت بھی موجودہ ہی کے برابر رکھنی چاہیئے۔ کیونکہ محض زمانہ کا فرق بذاتِ خود لذتوں کی قیمت میں کوئی فرق نہیں پیدا کر سکتا۔ بے شک یہ تمام استدلالات بدیہی ہیں۔ بشرطیکہ یہ مان لیا جائے، کہ قابل خواہش شے صرف لذت ہے۔ لیکن اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔[۱]

۸۔ **عمومی لذتیت** **عمومی لذتیت یا افادیت** کا نظریہ یہ ہے، کہ ہمارا مقصد ساری نوع انسان یا تمام ذی حس مخلوقات کے لیئے بڑی بڑی ممکن مسرت کا حصول ہونا چاہیئے۔ اس نظریہ کے اکابر ائمہ بنتھم، جان اسٹورٹ مل اور پروفیسر سجوک ہیں۔ بنتھم نے اس کا جو ثبوت پیش کیا ہے، وہ کچھ زیادہ صاف نہیں ہے[۲] علاوہ بریں مل کا استدلال امید ہے، کہ اسکی نمایندگی کیلئے بھی کفایت کرے گا۔ مل نے اپنی کتاب "افادیت" کے چوتھے باب میں، اپنی دلیل کو اس طرح بیان کیا ہے، کہ "مسرت عامہ کے قابل خواہش ہونے پر یہی دلیل ہے، کہ ہر شخص اپنے لیئے ممکن الحصول مسرت کی خواہش رکھتا ہے۔ اور یہ ایک ایسا واقعہ ہے جو نہ صرف ہمارے نظریہ کا ممکن سے ممکن ثبوت ہے، بلکہ اس سے زیادہ کوئی اور ثبوت اس امر کے لیئے درکار بھی نہیں ہو سکتا ہے، کہ مسرت خیر ہے، یعنی ہر شخص کی مسرت خود اس کے لیئے خیر ہے، اور اسی لیئے عمومی مسرت جملہ انسانوں کیلئے خیر ہے"۔ اس کے بعد وہ ایک قدم اور آگے بڑھکر یہ استدلال کرتا ہے کہ صرف مسرت ہی خیر ہے۔ اسکی دلیل وہی ہے جس کا پہلے ذکر گذر چکا، یعنی کسی شے کی خواہش اور اسکا لذت بخش ہونا ایک ہی حقیقت کے اظہار کے محض دو طریقے ہیں۔ مل کی اس دلیل میں

---

[۱] "مناہج اخلاقیات"، کتاب سوم، باب ۱۳۔ فصل ۳۔

[۲] ۔ دیکھو اوپر فصل ۵ اور آگے فصل ۱۰۔

[۳] ۔ سجوک کی "تاریخ اخلاقیات"، صفحات ۲۴۱۔ ۲۴۵۔

باب فصل سوم

جتنے تہ بر تہ مغالطات کا ارتکاب ہے، ان کا ان چند لفظوں کی عبارت میں جمع کر دینا آسان کام نہیں تھا۔ لفظِ "لذت" کے ابہام اور "قابلِ خواہش" کے معنیٰ کی غلط فہمی سے جو غلط مبحث پیدا ہوا ہے وہ ہمکو اوپر معلوم ہو چکا ہے، جس سے مِل کی دلیل کا پہلا جز تو باطل ہی ہو جاتا ہے اب صرف اُس مغالطہ کی پردہ دری رہجاتی ہے جو اس دعوئی میں پنہاں ہے، کہ "عمومی مسرت جملہ انسانوں کی مسرت، (یا اِن کے لیئے خیر) ہے" اس مغالطہ کا نام منطق میں "مغالطہ ترکیب" ہے۔ صورتِ استدلال یہ ہے، کہ چونکہ میری لذتیں میرے لیئے خیر ہیں، تمہاری لذتیں تمہارے لئے اور زید کی زید کے لیئے۔ لہٰذا میری لذتیں + تمہاری لذتیں + زید کی لذتیں خیر ہیں، میرے + تمہارے + زید کے لیئے مِل نے اس استدلال میں یہ حقیقت فراموش کر دی کہ لذات اور اشخاص دونوں میں سے کسی کو بھی اس طرح جوڑ کر مجموعۂ واحد نہیں بنایا جا سکتا، یہ تو بالکل ایسا ہی ہوگا، کہ چونکہ سو سپاہیوں میں سے ہر ایک کا قد ۶ فٹ کا ہے اس لئے پورے رسالہ کا قد ۶۰۰ فٹ ہے۔ حالانکہ ایسا صرف اس وقت درست ہو سکتا ہے، کہ سارے سپاہی تلے اُوپر ایک دوسرے کے سر پر کھڑے ہو جائیں۔ اسی طرح مِل کی دلیل بھی اسی وقت صحیح ہو سکتی ہے کہ تمام انسانی نفوس تہ بر تہ جاکر مجموعۂ واحد بنا دیئے جائیں۔ لیکن چونکہ "جملہ انسانوں" کو ملا کر کوئی شخصیت واحدہ نہیں بنائی جا سکتی، اس لیئے اسکے لئے کوئی شے خیر بھی نہیں ہو سکتی۔ خیر تو کسی شخص کی خیر ہونی چاہیئے تھا[1]

ڈاکٹر سجوک نے جو ثبوت پیش کیا ہے، وہ نسبتہً مِل کے ثبوت سے زیادہ تشفی بخش ہے۔ اس کے نزدیک عمومی **لذتیت** بالکل اُسی بنیاد پر قائم ہے، جس پر **الغولی لذتیت** بنی ہے[2] اس کے نزدیک یہ تو ثابت شدہ امر ہے کہ بذات خود جو چیز قابل خواہش ہے وہ صرف لذت ہے۔ لہٰذا ہمیشہ لذت ہی کو اختیار کرنا چاہیئے۔ اور عقل کا تقاضہ یہ ہے، کہ اس اختیار میں ہمکو کسی رو رعایت سے کام نہ لینا چاہیئے۔ ہمیشہ بڑی سے بڑی ممکن الحصول لذت کا انتخاب کرنا چاہیئے

لہ بریڈلی کی "مباحثِ اخلاقیات" صفحہ ۱۰۳

ئہ "اسالیب اخلاقیات"، کتاب سوم و باب ۱۳۔ فصل ۳۔

ذاتی لذتوں کے اختیار و انتخاب میں، مستقبل کو حال کے برابر ہی وقعت دینی چاہیئے۔ اسی طرح دوسروں کی لذتوں کو بھی اپنی ہی لذتوں کے برابر رکھنا چاہیئے۔ اس دلیل سے شبہ ہوتا ہے، کہ ڈاکٹر سجوک الغوئی لذتیت کا استیصال کر کے عمومی لذتیت کو ثابت کرنا چاہتا ہے۔ لیکن ایسا نہیں ہے، جسکی وجہ معلوم کرنا آسان نہیں۔ بظاہر جو کچھ وجہ معلوم ہوتی ہے، وہ یہ ہے، کہ بالذات جو شے خیر ہے، وہ خود ہماری لذت ہے، باقی دوسروں کی لذت کا اپنی لذت کے برابر سمجھنے کا علم ہمکو بالواسطہ یا ثانوی طور پر ہوتا ہے۔ جس سے امر اول کا بطلان نہیں ہو سکتا۔ لہذا خیر برتر بہر نوع صرف ہماری ذاتی و انفرادی ہی لذت ٹھہرتی ہے۔ اس بنا پر ڈاکٹر سجوک کا خیال ہے کہ یہاں اقتضائے عقل ایک طرح کی ثنویت یا تناقض کو مستلزم ہے۔ کیونکہ ایک طرف تو عقل اسکی مقتضی ہے کہ ہم خود اپنی بڑی سے بڑی لذت کے طالب ہوں اور دوسری طرف وہ تمام ذی حس مخلوقات کے لیئے یہی بڑی سے بڑی لذت کی طلب کو ہمارا فرض قرار دیتی ہے۔ حالانکہ یہ دونوں چیزیں جمع نہیں ہو سکتیں۔ اس لیئے عقل کے ان دو مختلف احکام میں تعارض ہے۔ جسکو ڈاکٹر سجوک نے "عقل عملی کی ثنویت" سے تعبیر کیا ہے[1]۔ لیکن اگر یہ خیال کچھ باوزن ہے، تو اس کو اور بھی آگے بڑھایا جا سکتا ہے، اور کہا جا سکتا ہے، کہ کسی خاص وقت کی بڑی سے بڑی لذت اور ساری زندگی کی بہ حیثیت مجموعی بڑی سے بڑی لذت میں بھی اس طرح کا تعارض ہے۔ کیونکہ بالذات یا اولاً جو لذت قابل خواہش معلوم ہوتی ہے، وہ وقتی ہی لذت ہے۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں، کہ کسی وقتی بڑی سے بڑی لذت کی طلب بھی ہم پر اُسی طرح واجب ہے جس طرح مجموعی زندگی کی بڑی سے بڑی لذت کی طلب فرض ہے۔ اس صورت میں لذتیت کی دو کے بجائے تین صورتیں ہو جاتی ہیں۔ یعنی ابیکورس اور بنتھم کے ساتھ سیرینیہ کا خیال بھی داخل ہو جاتا ہے۔ لیکن لذتیت کے ان اصناف میں سے کسی کی بھی ترجیح یا معقولیت پر بحث کرنا لاحاصل ہے اس لئے کہ

[1] دیکھو ڈاکٹر سجوک کی "اسالیب اخلاقیات"، آخری باب۔ پروفیسر گزیگی جو بڑی حد تک ڈاکٹر سجوک کا پیرو ہے۔ اس مسئلہ میں اس سے متفق نہیں ہے۔ دیکھو "اسالیب اخلاقیات" کے چوتھے ایڈیشن پر اس کی تنقید، جو "بین الاقوامی جریدۂ اخلاقیات" (اکتوبر ۱۸۹۰ء) میں نکلی تھی۔

باب ۳
فصل سوم

سبکی سب غلط فہمی پر مبنی ہیں۔
لذتیت عمومی کے متعلق دو باتیں قابل لحاظ ہیں۔ اولاً تو یہ کہ اس کا نام افادیت اسلیئے پڑا، کہ لوگ سمجھتے تھے، کہ یہ طلب مفید کی تلقین کرتی ہے۔ لیکن تحقیق سے معلوم ہوا، کہ مفید ترین مقصد صرف لذت ہی نہیں ہے، بلکہ اس سے مفید تر مقاصد بھی پائے جاتے ہیں اور اسی لیئے حکمائے مصنفین نے افادیت کی اصلاح کو ترک کردیا۔ البتہ بنظر اختصار "لذتیت عمومی" کے لیئے اب بھی یہ نام اکثر مستعمل ہے۔ ثانیاً یہ کہ عمومی لذتیت کا مقصد "بڑی سے بڑی تعداد کی بڑی سے بڑی مسرت" کا حصول بتایا جاتا تھا۔ جس سے مراد یہ ہوتی تھی کہ اگر ایک طرف چھوٹی تعداد کی بڑی مسرت ہو، اور دوسری طرف بڑی تعداد کی چھوٹی مسرت، تو ثانی الذکر کو ترجیح دینی چاہیئے۔ مگر اب یہ مسلم ہو چکا ہے، کہ اگر مسرت کو خیر مان لیا جائے۔ تو پھر بڑی سے بڑی مسرت کی ترجیح ہم پر ہر حال میں واجب ہوگی، چاہیئے، یہ فرد واحد ہی کی کیوں نہ ہو۔ لہذا بڑی سے بڑی تعداد کی بڑی سے بڑی مسرت"[1] کا اصول بھی متروک ہو گیا ہے[2]۔

۹۔ **لذتیت پر عام تنقید**

(الف) لذت اور قیمت۔ نظریہ لذتیت کی بنیاد دو چیزوں پر ہے۔ یعنی یا تو اس کو خواہش کے نفسیاتی نظریہ پر مبنی قرار دیا جائے یا نظریۂ قیمت پر۔ اوّل الذکر پر کافی بحث گزر چکی، البتہ ثانی الذکر کی ابھی کچھ اور تفصیل ضروری ہے۔
عام خیال یہ ہے، کہ گو ہماری خواہشوں کا مرجع نفس لذت کے علاوہ بارہا

---

[1] بشرطیکہ اس سے کوئی متعین شئے مراد ہو بھی۔ اکثر تو یہ فقرہ بلا کسی متعین معنی ہی کے استعمال ہوتا ہے۔ اس کی دلچسپ بحث کے لیئے اِجورتھ کی " Mathemetical psychics " (نفسیاتِ ریاضیانیہ) صفحہ ۱۱۷ دیکھو۔

[2] ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ خود بنتھم نے بھی آخر عمر میں اس بڑی سے بڑی تعداد والے خیال وتعبیر کو چھوڑ دیا تھا۔ جس کے اسباب کے لیئے برٹن کی کتاب " Introduction to Benthams' works" (مقدمۂ مصنفات بنتھم) صفحات ۱۸ و ۱۹ دیکھنی چاہیئے لیکن برٹن بھی ان اسباب کو اچھی طرح واضح نہیں کر سکا ہے۔

دوسری چیزیں ہوتی ہیں یا ہو سکتی ہیں۔ لیکن اگر ہم خالی الذہن ہو کر ذرا ٹھنڈے دل سے سوچیں، تو نظر آتا ہے، کہ لذت ہی صرف ایک ایسی شے ہے، جسکی بنا پر ہم اپنے تجربہ یا شعور کی چیزوں کی قیمت قائم کر سکتے ہیں۔ یا پروفیسر ہکسلے کی اصطلاح[1] (جس کو حال کے ماہرین نفسیات نے اختیار کیا ہے) میں یوں کہو کہ کوئی "نفسیت"، یعنی حالت شعور ہمارے لئے اسی نسبت سے قیمتی ہوتی ہے، جس نسبت سے، کہ لذیذ ہوتی ہے۔ لہذا بعض اوقات ہیج خواہش اگرچہ بڑی کے بجائے چھوٹی لذت سے متعلق ہو سکتا ہے، اور اسی لئے ہم یہ نہیں کہہ سکتے، کہ ہماری خواہش ہمیشہ مقدار لذت کو کانٹے پر تول کر متہیج ہوتی ہیں۔ تاہم اپنی جگہ پر سکون کے ساتھ اور خالص الغوی نقطۂ نظر سے، غور کرنے کے بعد صاف نظر آتا ہے، کہ دو نفسیتوں میں سے ایک کی ترجیح کی معقول وجہ صرف یہی ہو سکتی ہے، کہ وہ زیادہ لذیذ ہے اس لئے گو یہ واقعہ کے لحاظ سے صحیح نہیں، کہ ہم ہمیشہ ایسے ہی افعال اختیار کرتے ہیں، جو لذیذ ترین نفسیت کا باعث ہوں، تاہم معقولیت اسی میں ہے، کہ ہمکو اپنے لئے لذیذ ترین نفسیت ہی کے حصول کی فکر کرنی چاہیئے، بشرطیکہ اس سے کسی دوسرے کی لذت میں خلل نہ واقع ہوتا ہو۔ مختصر یہ کہ ہمارے افعال کی نوعیت ایسی ہونی چاہیئے۔ کہ موجودہ اور آیندہ تمام نفسیتوں کا مجموعہ، بہ لحاظ لذات جہاں تک ممکن ہو، بڑے سے بڑا ہو۔ میرے نزدیک اتنا سچ ہے، کہ لذت کو بجا طور پر احساس قیمت[2] سے تعبیر

---

[1] "ہیوم" از ہکسلے صفحہ ۶۲۔

[2] دیکھو ڈیوی کی "سائکالوجی"، صفحہ ۱۶۔ میری مراد یہ ہے، کہ لذت کو خود قیمت کہنے کے بجائے قیمت کا احساس کہنا نسبتہً زیادہ صحیح ہو سکتا ہے۔ لیکن اصل میں یہ بھی خالی از قباحت نہیں اسلئے کہ مثلاً حواسی لذتوں کی صورت میں یہ مشکل ہی سے کہا جا سکتا ہے، کہ ہمکو قیمت کا کوئی شعور ہوتا ہے۔ مگر قیمت اور لذت کے تعلق کی عام بحث اتنی پیچیدہ ہے، کہ یہاں اس میں پڑنا ممکن نہیں۔ " Introduotion to Sooial Philosophy" (مقدمۂ فلسفۂ اجتماع) کے باب ۵ کے آخیر میں، تعلیق قیمت کے ضمن میں، اسکو میں نے صاف کرنیکی کسی حد تک کوشش کی ہے۔ نیز دیکھو۔ "تعلیقات نظریۂ قیمت"

کیا جا سکتا ہے۔ مسٹر بریڈلی نے لکھا ہے[1]، کہ لذت اصل میں نام ہے۔ "تحقق ذات" (یعنی تکمیل نفس۔ م)، کے احساس کا۔ لیکن حیوانوں کے احساسات یا انسانوں کی وہ لذات جو زیادہ تر حیوانی ہیں، اس سے مستثنیٰ ہیں، کیونکہ ان پر "تحقق ذات" کا مشکل ہی سے اطلاق ہو سکتا ہے۔ لیکن پھر بھی اتنا بہرحال کہا جا سکتا ہے، کہ احساس لذت نام ہے، کسی چیزوں کی معیت ذہن کا جو اپنے شعور کے لیے، کوئی خاص قیمت[2] رکھتی ہیں۔ میرے خیال میں یہ ایک اہم اور یاد رکھنے والی بات ہے، کہ جو کچھ قیمت ہوتی ہے، وہ احساسات لذت کی نہیں بلکہ اشیا کی ہوتی ہے، کیونکہ احساس لذت نام ہے، احساسِ قیمت کا، نہ خود قیمت کا۔ لیکن اس بحث کو یہاں چھیڑنے کی حاجت نہیں، تنہا صرف اتنا خیال رکھنا چاہیے، کہ اس مذکورہ بالا نقطۂ نظر سے کم از کم بظاہر نور رئیدہ صحیح معلوم ہوتا ہے، کہ گو خواہش براہِ راست لذت سے متعلق نہیں ہوتی، بیانات خود ہمارے لیے قیمت رکھتی ہے، تاہم اسکو مقیاس قیمت قرار دیا جا سکتا ہے۔ بالکل اسی طرح جسطرح، کہ تھرمامیٹر کا خط یا درجۂ حرارت خود حرارت نہیں ہوتا، اُ اس حرارت ہوتا ہے۔ یا اسکو ہنڈی اور نوٹ کی سی ایک علامت سمجھو کی بجائے خود کوئی قیمت نہیں، تاہم یہ چیزیں خرید و فروخت میں قیمت کے پیمانہ و مقیاس کا کام دیتی ہیں۔ لیکن یہ خیال جس کی نسبت میں نے کہا ہے، کہ بظاہر صحیح معلوم ہوتا ہے، اس فرض پر مبنی ہے، کہ تمام لذتیں یکساں اور ایک ہی قسم کی ہوتی ہیں۔ بالکل اُسی طرح جیسا کہ روپیہ کا پیمانۂ قیمت ہونا کرنسی کی ایک خاص

---

[1] مباحث اخلاقیات، صفحہ ۲۳۴۔ اسکے بعد سے مسٹر بریڈلی نے اس خیال کو چھوڑ دیا۔ بریڈلی کے خیال میں صحت کا جو عنصر نظر آتا ہے، وہ یہ واقعہ ہے، کہ لذت نام ہے اس نظام کے ساتھ مافی الشعور کے توافق کا، جس میں یہ لذت واقع ہوتی ہے۔ لیکن اس نظام کا متعین طور پر تحققِ ذات ہونا لازمی نہیں۔

[2] یہاں ہمکو اسکا فیصلہ نہیں کرنا ہے، کہ یہ قیمت کس چیز پر مبنی ہوتی ہے، ممکن ہے، کہ اس کی بنیاد عام قوت حیات یا خاص خاص افعال حیات کی ترقی پر ہو، جیسا کہ بعض ماہرین علم النفس کہتے ہیں۔ لذت والم کی عام ماہیت اور ہماری شعوری زندگی میں انکی جو جگہ ہے، اسکے لیے اسٹاوٹ "انالٹک سائیکالوجی" باب ۱۲ یا "مینول آف سائیکالوجی" (صفحات ۲۳۴ — ۲۰۰)، دیکھنی چاہیے۔

یکسانی کے فرض پر مبنی ہوتا ہے۔ احساسِ لذت میں قیمت کا جو احساس پایا جاتا ہے اگر اسکو ہم اُن قیمتوں کا پیمانہ و معیار قرار دیں، جو اپنے شعور کی مختلف چیزوں کے لیئے ہم قائم کرتے ہیں، تو ماننا پڑے گا، کہ اِن قیمتوں کا فیصلہ ہمیشہ ایک ہی معیار سے کیا جاتا ہے اور ان سب کا مرجع ایک ہی عدالت ہوتی ہے۔ یا مسٹر بریڈلی کے الفاظ میں، یوں کہو، کہ اگر لذت نام ہے تحقق ذات کے احساس کا، تو لذت کو تحقق ذات کا پیمانہ قرار دینے کے یہ معنیٰ ہوں گے، کہ ہم نے یہ فرض کر لیا ہے، کہ ہمیشہ بعینہٖ ایک ہی ذات (یا نفس) کا تحقق ہوتا ہے۔ لیکن کیا یہ واقعہ بھی ہے؟ اس بحث کو آگے بڑھانے سے پہلے، مل نے اسکو جس صورت میں پیش کیا ہے، اُس پر نظر ڈال لینا مناسب ہوگا۔

(ب) **کیفیت لذات**۔ لذتیت کی بنیاد اس فرض پر ہے، کہ تمام لذتوں میں کمی و مقداری حیثیت سے باہم موازنہ ممکن ہے، یعنی لذت کے دو افراد یا مجموعوں میں ہمیشہ یہ فیصلہ کیا جاسکتا ہے، کہ کون چھوٹا ہے، اور کون بڑا مل نے اس خیال پر ایک سخت اشکال وارد کیا ہے[1]۔ اس نے لکھا ہے، کہ لذتیں محض کمّاً نہیں، بلکہ کیفاً بھی مختلف ہوتی ہیں، یعنی بعض لذتیں ایسی ہیں، جو دوسری لذتوں پر اسلیئے قابل ترجیح نہیں ہوتیں کہ من حیثیت لذت وہ ان سے بڑی ہوتی ہیں، بلکہ اس لیئے کہ زیادہ لطیف قسم کے ہوتی ہیں۔ اگر یہ صحیح ہے، تو پھر لذتیت کا نظریہ غایب ہو جاتا ہے، کیونکہ اس صورت میں یہ کہنا درست نہیں رہتا، کہ قابلِ خواہش چیز ہمیشہ صرف لذت ہی ہوتی ہے۔ اس خیال کے بموجب ایک لذت کا دوسری سے زیادہ مرغوب و مستحسن ہونا، نفس اسکی لذتی حیثیت پر مبنی نہیں رہجاتا۔ بلکہ کسی اور وصف و کیفیت پر، جو نفس لذیذ ہونے سے ماوراء ہے۔ مزید براں، اگر ہم کیفی اختلافات کو تسلیم کر لیں، تو پھر لذات اور مجموعہائے لذات میں بہ لحاظ مرغوبیت یا استحسان کوئی قطعی ترتیب ہرگز نہیں قائم ہوسکتی۔ کیونکہ کیفیات کا موازنہ کمیات سے نہیں ہوسکتا، اِلّا آنکہ ان کو کسی طرح کمیات کی تحت میں

---

[1] افادیت، باب ۲۔ خود مل کا مقصد کوئی اشکال پیدا کرنے کے بجائے رفع اشکال ہے لیکن دراصل لذتیت کے نقطۂ نظر سے یہ ایک شدید اشکال ہے۔

داخل کیا جائے، اور یہ کل نے جو کچھ فرض کیا ہے اُس کے خلاف ہے۔ لہٰذا یہ جاننا نہایت اہم ہے، کہ لذتوں میں باہم کیفی اختلافات حقیقۃً ہوتے بھی ہیں یا نہیں۔ اس کے لیے ہمکو ایک گزشتہ باب کے بعض مباحث کی طرف لوٹنا پڑیگا۔

(ج) **اقسام لذت**:۔ کتاب اوّل کے شروع میں ہم اشتہا اور خواہش کا فرق بیان کر آئے ہیں، نیز یہ کہ خواہشوں کے مختلف عوالم ایک دوسرے سے بالکل جداگانہ ہوتے ہیں جس طرح مختلف قسم کی خواہشیں ایک دوسرے سے ممتاز و علیحدہ ہوتی ہیں۔ اسی طرح اِن خواہشوں کے برآنے سے تشفّی کے جو احساسات پیدا ہوتے ہیں وہ بھی آپس میں متمائز ہوتے ہیں۔ کسی اشتہا کی تشفّی سے جو احساس پیدا ہوتا ہے، وہ مفرد اور فوری ہوتا ہے۔ لذت کا اطلاق احساس کی اسی قسم پر زیادہ موزوں ہے۔ بخلاف اس کے جو احساس خواہش کی تشفّی سے پیدا ہوتا ہے، وہ نسبتہً زیادہ عقلی و فکری نوعیت کا ہوتا ہے، جس کو زیادہ صحیح طور پر مسرت سے تعبیر کرنا چاہیئے۔ خواہش میں کسی نہ کسی مقصد کا شعور کم و بیش براہِ راست داخل ہوتا ہے، اور اس خواہش کی تشفّی سے جو احساس پیدا ہوتا ہے وہ بھی حصول مقصد کے شعور پر کم و بیش براہِ راست مشتمل ہوتا ہے۔ تشفّی خواہش کے وقت ہم جس عالم میں بسر کر رہے ہوتے ہیں، اُسکے اختلافِ نوعیت کے لحاظ سے تشفّی کے احساسات میں بھی عظیم اختلاف پایا جاتا ہے۔ جو احساساتِ تشفّی عالم خودغرضی سے تعلق رکھتے ہیں، وہ ان احساسات سے نہایت ہی مختلف ہوتے ہیں، جو ادائے فرض کے عالم سے تعلق رکھتے ہیں؛ جو احساسات حیوانی عالم تعیش سے متعلق ہوتے ہیں، وہ ان سے بغایت مختلف ہوتے ہیں، جو شاعرانہ یا مذہبی عالم جذبات سے متعلق ہوتے ہیں۔ کارلائل[1] نے اس قسم کے اعلیٰ احساسات تشفّی کے لیے مسرّت کے بجائے سعادت[2] کا لفظ تجویز کیا ہے۔ ان مختلف عوالم کے ہم مختلف نام رکھیں

---

[1] دیکھو Sartor Resartus. "سارٹر رسارٹس"، کتاب دوم، باب ۹۔

[2] اسپنوزا نے بھی معلوم ہوتا ہے کہ "Beatitudo." " کے لفظ کو اسی مفہوم میں استعمال کیا ہے۔ اس کے نزدیک یہ مسرت "خدا کے ساتھ عقلی محبت" کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔

[3] یعنی کائنات: عالم کو کسی روحانی مبدءِ فیاض کا تحقق ... سے جینٹ کی کتاب "نظریۂ اخلاق" (تھیوری آف مارلس)، بھی دیکھو کتاب اول، باب ۹۔

یا نہ رکھیں، لیکن اس صریح حقیقت سے انکار نہیں ہو سکتا، کہ مذکورۂ بالا احساسات ایک دوسرے سے نہایت ہی مختلف النوع ہیں۔ اور ان مختلف صورتوں میں جن نفوس یا ذوات کا تحقق ہوتا ہے، یہ واقعہ ہے، کہ وہ باہم شدید تفاوت ہوتے ہیں، اور اس لیئے لازماً ہر ایک صورت میں تحقق ذات کا جو احساس ہوتا ہے وہ بھی ایک دوسرے سے جداگانہ ہوتا ہے۔ یا دوسرے عنوان سے اسی کو یوں تعبیر کر سکتے ہو، کہ ان میں سے ہر ایک صورت میں قیمت کا جو احساس ہوتا ہے، وہ ایک مختلف حکم کے نقطۂ نظر پر مبنی ہوتا ہے۔ گویا بعض اوقات اس کی قیمت کا اندازہ ہم سونے سے کرتے ہیں، بعض اوقات چاندی سے اور بعض اوقات تانبے سے۔ اس میں شک نہیں کہ تشفی کے ان مختلف القیمت احساسات کے لیئے ایک مشترک نسب نما نکالنا ممکن ہے، لیکن اس سے یہ نہیں ثابت ہوتا، کہ احساس لذت بذات خود یہ نسب نما ہے۔ البتہ اس میں ایک اشکال نظر آتا ہے، وہ یہ کہ ان مختلف صورتوں میں جو شئے مختلف ہوتی ہے، وہ نفس احساس نہیں، بلکہ محض وہ شئے ہے جس پر یہ احساس موقوف ہوتا ہے۔ آگے اسی پر بحث کرنی ہے۔

(د) لذت کو لذت کی شئے سے منفک نہیں کیا جا سکتا۔ یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ لذت کوئی ایسی مجرد حقیقت نہیں ہے، جو لذت کی شئے، یا اس وحدتِ شعوری (یعنی ذات شاعرہ بوقت شعور۔م) سے جو اس شئے کا احساس کرتی ہے، علٰحدہ و مستقل بالذات وجود رکھتی ہو۔ لذت درحقیقت ہمارے شعور کی مجموعی حالت کا ایک عنصر ہوتی ہے، جو تمام تر اس مجموعہ کے باقی عناصر کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے۔ یا یوں کہو کہ لذت اس مجموعہ کا باطنی پہلو ہے، اور باقی عناصر اسکے ظاہری پہلو کی حیثیت رکھتے ہیں۔ جس شئے کا ہمکو شعور ہوتا ہے۔ اور اس کے ساتھ لذت یا الم کا جو احساس پایا جاتا ہے، ان دونوں کو ایک دوسرے سے کلیتہً جدا و منفصل سمجھنے کی بڑی وجہ یہ ہے، کہ ہم اس چیز کی حقیقت کو پوری طرح نہیں سمجھتے، جو شعور کے سامنے ہے، مثال کیلئے اُس لذت کو لو جو گانا سننے میں پائی جاتی ہے۔ کہ ظاہرا یہ لذت نفس گانا سننے سے بالکل الگ چیز ہے۔ لیکن یاد رکھو، کہ گانا سنتے وقت ہمارے شعور کی کل کائنات صرف گانا ہی نہیں ہوتا بلکہ

اس میں وہ تمام تصورات بھی شامل ہوتے ہیں، جو گانا سننے سے ہمارے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں۔ اور وہ بھی جو گانا شروع ہونے سے پہلے ذہن میں گزر رہے تھے غرض ہمارے شعور کے سامنے، اس حالت میں جو شئے ہوتی ہے وہ بے شمار تصورات وخیالات کا ایک مجموعہ مرکب ہے۔ اب ظاہر ہے۔ کہ لذت یہ مجموعہ مرکب نہیں ہے۔ لیکن ساتھی یہ کوئی ایسی شئے بھی نہیں ہے، جس کو اس مجموعہ سے قابل انفکاک کہا جا سکتا ہو۔ ان دونوں کی حیثیت بس ایک دوسرے کے ظاہری و باطنی پہلو کی ہے۔ مافی الشعور کے اس مجموعہ کے موجود ہو جانے کے بعد احساس لذت کا تہ پیدا ہونا ہمارے اختیار سے باہر ہے۔ نیز جہاں یہ مجموعی مافی الشعور بدلا، اس کے ساتھ اس کے مخصوص احساس لذت کا بدل جانا بھی قطعی ہے اور اسکو قائم رکھنا ہمارے بس میں نہیں رہتا۔ گانا سننے میں ہمارا جو مجموعی مافی الشعور ہوتا ہے، وہ اُس مجموعی مافی الشعور سے مختلف ہوتا ہے۔ جو ناول پڑھنے یا ڈراما دیکھنے میں ہوتا ہے۔ نیز اول الذکر شعور کے ساتھ جو احساس لذت پایا جاتا ہے، وہ بھی آخر الذکر دونو صورتوں کے احساس لذت سے مختلف ہوتا ہے۔ احساس لذت اور وہ شئے جس کے ساتھ یہ احساس پایا جاتا ہے، دونوں گویا کمان کے دو سرے یا دو اطراف ہیں، جو اگرچہ ایک دوسرے سے ممتاز ہیں، تاہم منفک نہیں ہو سکتے، اور دونوں کا تغیر باہم لازم ملزوم ہے۔[1]

[1] گرین نے اس اعتراض کو جس طرح پیش کیا تھا اُس کا جواب ڈاکٹر سجوک نے "اسالیب اخلاقیات" (کتاب دوم وباب ۲، فصل ۲ (نوٹ) میں یہ دیا ہے، کہ وہ بعض لوگ کہتے ہیں، کہ "لذت کو من حیث احساس اس کے اُن حالات سے علٰحدہ تصور نہیں کیا جا سکتا، جو خود احساسات نہیں ہیں"۔ ایک معنی کر کے یہ صحیح ہے۔ لیکن جس مفہوم میں ہم لذت کو عقلی کاموں کی غرض و غایت قرار دیتے ہیں، یہ صادق نہیں آتا۔ اس کی مثال بالکل یہ ہے، کہ زاویہ کا تصور اس کے اضلاع سے علٰحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ بے شک، زاویہ کا تصور بغیر اس کے اضلاع کے تصور کے ناممکن ہے۔ لیکن اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ دو زاویوں کی چھٹائی بڑائی کو ہم تعین طور پر اس وقت تک نہیں سمجھ سکتے، جب تک دونوں کے اضلاع کا موازنہ کر لیا جائے۔ اسی طرح ہم کسی لذت کا تصور یقیناً اسکے ان حالات سے جدا کر کے قائم نہیں کر سکتے، جو احساسات نہیں ہیں لیکن اس سے یہ کسی طرح نہیں لازم آتا، کہ ہم دونوں مختلف حالات کی لذتوں میں برابری یا نابرابری کا فیصلہ نہیں کر سکتے، اور دو متبائن کرداروں میں سے، کسی ایک کی ترجیح کے لیئے مقدار لذت، کو معیار بنانے میں اس سے زیادہ کی ضرورت نہیں"، لیکن یہ جواب دراصل نوعیت اعتراض کے نہ سمجھنے کی دلیل ہے۔ طول اضلاع کے فرق سے زاویہ کی چھٹائی بڑائی میں کوئی فرق نہیں آتا۔ حالانکہ گرین کا دعویٰ یہ ہے، کہ اشیاء لذت کے فرق سے احساس لذت کی نوعیت ہی بدل جاتی ہے۔

(۵) **کیا لذتوں کی میزان لگائی جا سکتی ہے؟** :- اگر مذکورۂ بالا خیال صحیح ہے، تو لذتوں کی قیمت کا کیت و مقدار کی رو سے کوئی اندازہ نہیں لگایا جا سکتا۔ کیونکہ جو چیزیں ہم جنس نہیں ہیں اُن کا مقدار کی بنا پر کیسے کوئی تخمینہ قائم کیا جا سکتا ہے۔ اس قباحت سے قطع نظر کرنے پر بھی **لذتیت** کا یہ خیال خالی از اشکال نہیں نظر آتا، کہ ہمارا مقصد لذتوں کی بڑے سے بڑے میزان یا مجموعہ ہونا چاہیئے۔ اگر لذت کسی ایک مستحسن یا قابل خواہش شئی کا نام ہے۔ تو ظاہر ہے، کہ پھر لذتوں کی میزان اس صفت کی موصوف نہیں ہو سکتی، کیونکہ لذتوں کی میزانِ نفس لذت نہیں ہے۔ یہ دھوکا ہو سکتا ہے، کہ جس طرح اعداد کی میزان عدد ہوتی ہے۔ اسی طرح لذات کی میزان لذت ہی ہوگی لیکن حقیقتہً ایسا نہیں ہے۔ لذات کی میزان کو لذت کہنا اس سے زیادہ بجا نہوگا جتنا کہ آدمیوں کی میزان کو آدمی کہنا۔ اس لیئے کہ آدمیوں کیطرح لذتوں کو بھی ایک دوسرے کے ساتھ جوڑا نہیں جا سکتا۔ لہٰذا اگر قابلِ خواہش شئی صرف لذت ہی ہے، تو پھر میزان لذات کا قابل خواہش ہونا ناممکن ہے۔ اسلیئے **لذتیت** کا ماننا مستلزم ہے اس امر کا کہ ہمکو ہمیشہ بڑی سے بڑی لذت ہی کی خواہش کرنی چاہیئے، یعنی کسی شخص کا شعور اپنے لیئے جتنا شدید سے شدید احساس لذت پیدا کر سکتا ہے، وہ پیدا کرنا چاہیئے یہی برترین نمایت ہوگی۔ مختلف لوگوں کی چھوٹی چھوٹی لذتوں کا مجموعہ اس شخص واحد کی بڑی سے بڑی یا شدید لذت پر قابل ترجیح نہیں ہو سکتا، اسلیئے کہ مجموعۂ لذات سرے سے لذت ہی نہیں۔ رہی یہ بات، کہ مجموعۂ لذات کا لذت نہونا، کیوں صحیح نہیں معلوم ہوتا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے، کہ ہم انسان کے لیئے قابل خواہش شئی

ف بالکل اسی طرح کہ اگر ہمارا مقصود (بڑی سے بڑی لذت کے بجائے) بڑا سے بڑا آدمی ہو، تو فالسٹاف یقیناً اپنے تمام ساتھیوں پر قابل ترجیح ہوگا۔ ہم بے شک یہ کہہ سکتے ہیں کہ نو درزی ایک آدمی کے برابر ہیں، لیکن ایسا صرف اس صورت میں درست ہوگا، جبکہ ہمارا مقصود آدمی میں حیثیت آدمی نہو، بلکہ اُسکی کوئی اور خاص حیثیت مراد ہو۔ مثلاً یہ کہا جا سکتا ہے، کہ ایک آدمی کی بہ نسبت چند آدمیوں میں گوشت خون اور ہڈیاں زیادہ ہوتی ہیں۔ لیکن یہ حقیقت میں گوشت خون اور ہڈیوں کا موازنہ ہے نہ کہ آدمیوں کا۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ چند لذیذ احساسات سے مل کر کوئی ایسی شئی وجود میں آتی ہو جو ایک احساس میں نہیں پائی جاتی۔ لیکن یہ احساسات مل کر بڑی لذت نہیں بن سکتے۔

درحقیقت احساس لذت کو نہیں بلکہ مسرت کی ایک قائم و مستمر حالت کو سمجھتے ہیں۔ لیکن یہ مستمر حالت، محض احساس لذت کا نام نہیں ہے۔ بلکہ اسکے ماسوا کسی اور خاص شئی کو بھی متضمن ہوتی ہے اب اگر ہم اس شئی کو قابل خواہش قرار دیتے ہیں، تو یہ کہنا آپ سے آپ غلط ہو جاتا ہے، کہ قابل خواہش صرف احساس لذت ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں، کہ لذتیت کی بنیاد ہی اکھڑ جاتی ہے۔

(۵) مادہ بلا صورت :۔ نظریۂ لذتیت کے نقائص کو دو لفظوں میں یوں بیان کیا جا سکتا ہے، کہ اوپر کینٹ کے نظام میں جو خامی ہمکو معلوم ہو چکی ہے[۱] لذتیت میں وہ معکوس ہو گئی ہے۔ کینٹ کا اصول، صورت بلا مادہ تھا، جس میں عقلی صورت کے علاوہ مواد خواہش کو بالکل نظر انداز کر دیا گیا تھا۔ لذتیت کا اصول اس کے برعکس مادۂ بلا صورت ہے۔ اس کی رو سے تمام خواہشیں تشفی کا مساوی حق رکھتی ہیں، بشرطیکہ اس تشفی کے ساتھ جو لذیذ احساس پایا جاتا ہے، وہ شدت و ثبات میں بھی مساوی درجہ رکھتا ہو۔ اس دعوی میں یہ واقعہ نظر انداز ہو گیا ہے، کہ ہم دراصل اپنی خواہشوں کی نہیں۔ بلکہ خود اپنی (ذات کی م) تشفی ڈھونڈھتے ہیں۔ اور ہماری تشفی کی قیمت تمام تر اُس نفس کی نوعیت، یعنی اُس عالم کے تابع ہوتی ہے، جس میں یہ تشفی پائی گئی ہے۔ یہ تشفی محض حیوانی لذت بھی ہو سکتی ہے، اور روحانی انبساط بھی۔ تشفی پر اس حیثیت سے نظر کرنا، دراصل خواہشوں کی صورت یعنی اُس عالم پر نظر کرنا ہے، جس میں یہ خواہشیں پائی جاتی ہیں۔ لذتیت نے اس صورت کا مطلق لحاظ نہیں کیا۔ بلکہ وہ ہماری خواہشات اور ان کی تشفی کو محض ایک خام و بے صورت مادہ خیال کرتی ہے۔ اس کے نزدیک ہماری ہر احتیاج ایک دہان آز ہے، اور اسکی تشفی کی لذت قند کا ایک ڈلا ہے، جو اس دہان آزمین کسی نہ کسی طرح چلا جانا چاہیے۔ غرضکہ لذتیت کا نظریہ ایک مادۂ بلا صورت ہے[۱]۔

---

[۱] حال کے اکثر مصنفین اخلاقیات لذتیت کے اسی بنا پر منکر ہیں، کہ یہ اخلاق کی انتہائی بنیاد نہیں ہو سکتی یہاں اس بحث کے لیے گرین کی "مقدمۂ اخلاقیات"، (کتاب ۳ باب ۱، کتاب ۴ باب ۳ و ۴)، سورلی کی Ethics of Naturalism (اخلاقیات طبعیہ" حصۂ اول باب ۲)

اہمیت مسرت کا ذات سے تعلق۔

گو اصول لذتیت بجائے خود قابل قبول نہیں، لیکن اس کی وجہ سے مسرت کی اہمیت کو نظر انداز نہ کرنا چاہیئے۔ یہ سچ ہے کہ مجرد مسرت "ہمارے وجود کی غرض و غایت" نہیں، تاہم اتنا قطعی ہے کہ حصول مسرت کے بغیر ہم اپنے وجود کی غرض کو نہیں پورا کر سکتے۔ البتہ مسرت طلبی میں جس بات کا ہم کو سختی کے ساتھ لحاظ رکھنا چاہیئے، وہ یہ ہے، کہ کس قسم کی مسرت ہم طلب کر رہے ہیں۔ مسرت ایک اضافی شے ہے، جس کا تعلق مسرت اندوز ذات کی نوعیت کے ساتھ ہوتا ہے۔ انسان کی مسرت حیوان کی مسرت سے، اور عقلمند کی مسرت احمق کی مسرت سے مختلف ہوتی ہے ہماری مسرت کا انحصار تمام تر اسی عالم پر ہوتا ہے، جس میں ہم رہتے ہیں جسقدر یہ عالم چھوٹا ہوگا، اسی قدر ہماری مسرت کا حصول آسان ہوگا۔

"چھوٹا آدمی چھوٹی چیز کا طالب ہوتا ہے، جسکو وہ پا لیتا ہے، لیکن بڑا آدمی بڑے مقصد کو سامنے رکھتا ہے، جس تک پہنچنے سے پہلے ہی وہ اکثر خود چل بستا ہے" مل نے لکھا ہے کہ جسکا حوصلہ، مسرت اندوزی لیست ہوتا ہے، اُسکو تشفی کے مواقع زیادہ حاصل ہوتے ہیں۔ لیکن جو شخص بلند حوصلہ لیکر آتا ہے، اس کو دنیا کی ہر مسرت اپنے حوصلہ سے فروتر اور ناقص نظر آتی ہے۔ مگر وہ ان نقائص کو اس سے کہیں زیادہ آسانی کے ساتھ گوارہ کر سکتا ہے کہ کسی ایسی ہستی پر رشک کرے، جو صرف اسلیئے مطمئن ہے، کہ ان نقائص کا اس کو سرے سے کوئی شعور ہی نہیں، تشفی یافتہ خنزیر ہونے سے غیر تشفی یافتہ انسان ہونا یا تشفی یافتہ احمق ہونے سے غیر تشفی یافتہ سقراط

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۹۷۔ اور مور کی "اصول اخلاقیات" باب ۳ کا حوالہ کافی ہوگا بعض لوگوں نے خصوصاً ڈاکٹر میک ٹگارٹ نے اپنی کتاب Studies in Hegelian Cosmology (کونیات ہیگل)، اور ڈاکٹر رشڈال نے اپنی کتاب "Theory of good & evil" (نظریۂ خیر و شر) میں ترمیم کے ساتھ نظریۂ لذتیت کو پھر زندہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ "فلاسفکل ریویو" کے حال کے ایک نمبر میں پروفیسر جیمس سیتھ نے خود مل کے نظریہ کی بھی حمایت کی ہے۔ لیکن بالا پر جو اصولی باتیں بیان کی گئی ہیں، ان پر ان لوگوں کی تنقیدات کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔

ہونا ہزار درجہ بہتر ہے[1]"۔ لہٰذا اصلی چیز مسرّت کی کمیت نہیں، بلکہ کیفیت ہے۔ بقول جارج الیٹ[2] کے کہ "ہم اعلیٰ ترین مسرّت (جو انسان کی زندگی کے شایاں ہے) صرف خیالات کی وسعت اور تمام دنیا کے ساتھ اسی قدر ہمدردی کرنے سے حاصل کر سکتے ہیں، جس قدر کہ خود اپنی ذات کے ساتھ ہوتی ہے۔ اس قسم کی مسرت اکثر اپنے ساتھ اسقدر سامان آلام لاتی ہے، کہ اس کی لذت کو ان آلام ہی کا طفیل کہنا چاہیے، کیونکہ روح کی نظر میں بھی خیر ہے"۔ غرض اعلیٰ ترین مسرّت کا انحصار مسرّت کی بڑی سے بڑی مقدار پر نہیں، بلکہ اس پر ہے کہ اس کا منشا بہترین قسم کی سیرت ہے۔ یعنی اسکی بنیاد اُس نفس یا اس عالم کی اعلیٰ نوعیت پر ہے، جس میں ہم عادۃً بسر کرتے ہیں۔ لہٰذا اعلیٰ ترین مسرّت کے حصول کے لیئے ہمکو عادۃً اعلیٰ ترین نوعیت کے عالم میں رہنا چاہیئے، اور جو خواہشیں اس عالم سے تعلق رکھتی ہیں، انھی کی تشفی کا خواہاں ہونا چاہیئے۔

۱۱- تحقق ذات بہ حیثیتِ غایت

لیکن اس باب کے شروع میں ہم نے جو اصلی سوال پیش کیا تھا کہ اعلیٰ اور ادنیٰ عالم کے امتیاز کا معیار کیا ہے، اسکا جواب اب بھی نہیں ملا۔ اوپر کی بحث سے صرف اتنا معلوم ہوا کہ مسرّت کی کمیت و مقدار معیار کا کام نہیں دے سکتی، بلکہ اس معیار کی تلاش ہمکو نفس یا سیرت کی نوعیت میں کرنی چاہیئے، اور غایت اخلاق مضمر ہے، کسی نہ کسی قسم کی تکمیل نفس یعنی ارتقاء سیرت میں، جسکو مختصر طور پر یوں تعبیر کیا جا سکتا ہے کہ غایتِ اخلاق عبارت ہے کمال سے نہ کہ مسرت سے، باقی رہا یہ کمال کس شئے پر مشتمل ہوتا ہے، اُسکو ہم اگلے باب میں معلوم کرنے کی کوشش کرینگے۔

---

[1] "افادیت" باب ۲۔

[2] Epilogue to Romola

تعلیق

لذت کے متعلق حال کے لوگوں کے خیالات

اخلاقیات کے اب بہت ہی کم ایسے مصنفین ملتے ہیں، جو پیروان اپیکورس یا افادیہ کے نظریہ لذتیت کے مؤید ہوں - لیکن جو خیالات کم وبیش اس نوعیت کے آج کل موجود ہیں، اُن کی کسی قدر مزید توضیح یہاں مناسب ہوگی -

سجوک کے خیال کا جو اخلاقیات کے مختلف نظریات کا معجون مرکب ہے، اُوپر اصل کتاب میں بہت ہی سرسری ذکر کیا گیا ہے - اسکا نظریہ اصل میں ایک حد تک بٹلر کے نظریہ کی تجدید ہے، البتہ بعض بنیادی باتوں کو اس نے زیادہ تعین کے ساتھ بیان کیا ہے، جو کینٹ کے خیالات کے ایک حصّہ کو شامل کرنے کا نتیجہ ہے - بٹلر کی طرح اسنے اپنے نظریہ کا اساس ضمیر کو قرار دیا ہے، اور اس بارے میں کینٹ کے ساتھ ہے، کہ یہ ضمیر نام ہے عقل عملی کا - سجوک کے نزدیک اخلاق کا اصلی اقتضا یہ ہے، کہ ہم اپنے کو عقلی نقطۂ نظر کے ہاتھ میں دیدیں اور اسی کے احکام کا اتباع کریں یہ ہی عدالت کے تخیل کی بنیاد ہے، جس کے دو اصلی لوازم ہیں - ایک یہ کہ ہم کو خود اپنے حق میں عادل ہونا چاہیئے، جس سے سجوک کی مراد یہ ہے، کہ ہم کو اپنی زندگی کے تمام تہیجات کے ساتھ مساویانہ برتاؤ کرنا چاہیئے - جبتک کوئی خاص وجہہ نہ موجود ہو کسی تہیج کو دوسرے پر فوقیت نہ دینی چاہیئے - اسی طرح دوسروں کے حق میں بھی ہم کو عادل و انصاف پسند ہونا چاہیئے - بلا کسی خاص وجہ کے ایک شخص کو دوسرے پر مقدم نہ سمجھنا چاہیئے - اس تشریح سے بٹلر کے تخیل ضمیر نیز محبت نفس اور دوسروں کے ساتھ احسان و اخوت، سب کے معنی میں بہت کافی تعین پیدا ہو جاتا ہے -

یہاں تک تو سجوک افادیہ سے زیادہ بٹلر اور کینٹ کے ساتھ ہے - لیکن اسکے بعد جب وہ اس سوال پر آتا ہے، کہ وہ شئے کیا ہے، جسکی تقسیم میں ہمکو خود اپنی زندگی کے مختلف تہیجات یا مختلف اشخاص کا مساوی طور پر لحاظ رکھنا چاہیئے - یا بالفاظ دیگر یوں کہو، کہ انتہائی خیر کیا ہے؟ تو اس کا جواب پہلے تو یہ ہے، کہ انتہائی خیر کو محسوس و مشعور ہونا چاہیئے - سچائی، [illegible] آزادی وغیرہ جتنی چیزیں خیر ہیں، یہ صرف

اسی صورت میں خیر ہیں، جب شعوری طور پر ان سے لوگ متمتع ہوتے ہوں۔ لہذا خیر نام ہے "قابل خواہش شعور کا"، اب دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ شعور کی کون کون سی صورتیں بالآخر قابل خواہش یا قیمتی قرار دیجا سکتی ہیں، اس کا جواب عمل تخریج کی مدد سے سجوک یہ دیتا ہے، کہ شعوری زندگی کا جو پہلو بالآخر بذات خود قیمتی ہے، وہ صرف لذت ہے۔ مثلاً علم کو لو کہ اگر یہ موجب لذت نہو تو بذات خود یہ ہمارے لیے کوئی قیمت نہیں رکھتا، یہی حال ہماری شعوری زندگی کی دوسری چیزوں کا بھی ہے۔ لہذا اس بنا پر لذت (یا کم از کم عدم الم) ہی ایک ایسی شئے رہجاتی ہے، جو مساوات کے ساتھ خود اپنی ذات اور دوسروں پر تقسیم کرنی چاہیئے۔

اس نظریہ پر اصلی اعتراض جو وارد ہوتا ہے، وہ عمل تخریج کے طریقہ کا ہے اس طریقہ کا اس نے دو جگہ استعمال کیا ہے اولاً تو اس سے خیر کے اُن تمام اصناف کو نکالنے میں کام لیا ہے جو خالص خارجی نوعیت کے ہیں مثلاً امن و امان۔ جس سے ثابت کیا ہے، کہ خیر درحقیقت ذہنی شئے ہے، اور اسلیئے اسکو ایک قابل خواہش شعور سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ پھر اسی عمل تخریج کے ذریعہ سے تمام احوال شعور کو نکال کر صرف اس شعور کو باقی رکھا گیا ہے، جو سب سے زیادہ اور خالص ذہنی ہی حیثیت رکھتا ہے، یعنی احساس۔ تخریج کا یہ طریقہ مغالطہ آمیز ہے۔ کیونکہ یہ اس فرض پر مبنی معلوم ہوتا ہے، کہ خیر کوئی بسیط و ناقابل تجزی شئے ہے۔ یہ ہوسکتا ہے، کہ امن و امان یا آزادی کا اگر شعور نہ ہو۔ تو یہ چیزیں خیر نہ سمجھی جائیں گی، لیکن ساتھ ہی اگر خارج میں کوئی ایسی خیر شئے نہ پائی جاتی ہو، جس کا شعور خیر ہو تو بذات خود کوئی شعور بھی خیر نہ ہوگا۔ اس لیے ممکن ہے، کہ انتہائی خیر کوئی بسیط نہیں بلکہ مرکب شئے ہو، اور یہ نام ہو، مثلاً خارجی امن و امان اور اسکے شعور دونوں کے مجموعہ کا۔ اس صورت میں نہ یہ خالص ذہنی شئے ہوگی، اور نہ خالص خارجی۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے، کہ ہماری شعوری زندگی کا کوئی پہلو اس وقت تک خیر نہیں ہوسکتا، جبتک اس کے خیر ہونے کا احساس نہو، ساتھ ہی یہ بھی صحیح ہے کہ احساس بجائے خود اس وقت تک خیر نہیں ہوسکتا، جبتک کوئی خارجی شئے اسکا مرجع نہ ہو۔ اگر یہ سچ ہے، کہ لذت عبارت ہے شعور قیمت سے تو

ا۔ گرین نے سجوک کے نظریہ کی جو تنقید "مقالہ اخلاقیات" (کتاب ۳، باب ۴) میں کی ہے، میرے نزدیک وہ اس واقعہ سے باطل ہوجاتی ہے کہ گرین نے سجوک کا یہ خیال مان لیا ہے، کہ خیر کو "قابل خواہش شعور" سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔

پھر ایسی چیزوں کا ہونا بھی لازمی ہے، جو قیمتی ہوں، اور یہ بہر نوع خیر کا لازمی جز ہوں گی (گو یہ حقیقت بجائے خود کتنی ہی اٹل کیوں نہو) کہ جبتک ان کے خیر ہونے کا شعور نہو، وہ خیر نہیں ہو سکتی۔

اور اس سے سجوک کے نظریہ پر ایک مزید اعتراض پیدا ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ اگر لذت نام ہے شعور قیمت کا، تو پھر جس چیز کو یہ انتہائی قیمت والی قرار دیدے، اس کا فیصلہ بے خطا ہونا چاہیئے۔ یہ اعتراض اس حالت میں اور بھی قوی ہو جاتا ہے، اگر یہ مان لیا جائے کہ انتہائی خیر کی بنیاد عقلی نقطۂ نظر پر ہے، کیونکہ اس صورت میں غیر ذی عقل یا بہت قلیل عقل رکھنے والی مخلوقات کی لذتوں کا کسی انتہائی قیمت پر مشتمل سمجھنا نہایت ہی مشتبہ ہوگا۔ اس بحث کی کسی قدر اور تفصیل آگے باب ۶ میں آئیگی۔

حال کا ایک مصنف جس نے اپنے نظریہ اخلاقیات میں لذت کو اہمیت دی ہے، میک ٹگارٹ ہے[۲]۔ یہ سجوک کی طرح لذت کو انتہائی خیر تو نہیں قرار دیتا، لیکن اس کے نزدیک لذت قیمت کے معیار اور کسوٹی کا کام دے سکتی ہے۔ اس پر اصل اعتراض وہی وارد ہوتا ہے جو ابھی اوپر کے پیراگراف میں مذکور ہو چکا ہے۔ یہ یقیناً صحیح معلوم ہوتا ہے، کہ لذت ایک خاص قسم کے اندازۂ قیمت کا نام ہو سکتا ہے، لیکن اگر قیمت محض ذہنی شے نہیں ہے، تو اندازۂ قیمت کی یہ قسم انتہائی قیمت کے لئے تشفی بخش کسوٹی نہیں بن سکتی۔

ڈاکٹر رشڈال نے بھی اپنے نظریۂ اخلاقیات میں لذت کو کافی اہمیت دی ہے، لیکن اس کا شمار لذتیہ میں نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اس کا نظریہ دراصل مختلف نظریات کے انتخاب کی نوعیت رکھتا ہے، جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں[۳]۔

---

[۱] سجوک کے نظریہ کی مزید تنقید کیلئے ڈاکٹر مور کی "اصول اخلاقیات" (Principia Ethica، ص ۹۲-۹۵) اور ڈاکٹر اف۔ ایچ ہیوارڈ کی "سجوک کا فلسفۂ اخلاقیات" Ethical philosophy of Sidgwic خصوصاً باب ۳، کا حوالہ دیا جا سکتا ہے۔

[۲] اس کے خیالات بکو خصوصیت کے ساتھ اس کی کتاب "کونیات ہیگل" میں ملینگے۔ ان خیالات کی تنقید کے لئے دیکھو ڈاکٹر بسینکٹ کے مضامین، جو رسالہ مائنڈ نیو سیریز جلد ۱۲ ص ۲۰۲ و ص ۳۰۳ میں شائع ہوئے ہیں۔

[۳] دیکھو اس کی کتاب "نظریۂ خیر و شر"، خاصکر کتاب اول، باب ۶۔

ڈاکٹر جی۔ ای مور نے اپنی چھوٹی سی کتاب "اخلاقیات" میں افادیت پر جو بحث کی ہے، وہ نہایت ہی مفید ہے۔ گو اس کے ابتدائی دو بابوں میں افادیت کے عام نظریہ کی جو تعبیر وتشریح کی گئی، اس کا غالباً بجز گزیکی کے اور کوئی بڑا افادی قائل نہیں ہے۔ اور اس سے لذت والم کے اُس مفہوم کی، جس میں یہ الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں، متعین طور پر تشریح نہیں ہوتی ہے[1] لیکن سجوک نے اخلاقیاتی لذتیت کا جو تخیل پیش کیا تھا اور جو عقل عملی کی دوئی سے خالی، اور اسی لئے لازماً پوری پوری عمومی لذتیت ہے، اسکے ماحصل کو نہایت واضح طور پر بیان کیا گیا ہے۔ اس کے بعد بقیہ ابواب میں واقعی یا ذاتی قیمت کے نقطۂ نظر سے اس بیان کی نہایت خوبی سے تنقید کی گئی ہے۔

---

[1] خصوصاً الم کی صورت میں، جس سے مراد (الف) کبھی ایک خاص قسم کا وہ عضوی حس ہوتا ہے، جو زخم وغیرہ یا دانت کے درد وغیرہ کے ساتھ پایا جاتا ہے۔ اور (ب) کبھی اُس ہو لم حس کی ناگواری مراد ہوتی ہے، جو کسی کوشش کے رائگاں ہونے میں بھی پائی جاتی ہے (ج) کبھی اس سے مراد کوئی ناپسندیدہ شئے ہوتی ہے اور (د) کبھی وہ شئے جس سے ہم نفرت کرتے ہیں۔ گو الم کے یہ تمام معانی ایک دوسرے کے ساتھ نہایت ہی قریب کی وابستگی رکھتے ہیں، تاہم یہ سب کے سب بعینہ یک ہی شئے نہیں ہیں۔ قدیم اتباع ابیکورس کے ذہن میں الم کا مفہوم بالتخصیص (الف) اور (ب) والا تھا، بنتھم کی نظر خاصکر (ب) پر تھی، مل کی غالباً (د) پر اور اسپنسر کی (ج) پر لیکن اصل یہ ہے، کہ اکثر اس امر کا پتہ لگانا نہایت دشوار ہوتا ہے، کہ کس معنیٰ میں یہ لفظ استعمال کیا جارہا ہے۔ اسی طرح کا ابہام "لذت" کے استعمال میں بھی پایا جاتا ہے۔ (الف) کبھی اس سے عضوی حس مراد ہوتا ہے، جو نشاط کا ایک عنصر ہوتا ہے۔ (ب) کبھی اس سے مراد وہ خوشگواری ہوتی ہے، جو حس مذکور کے ساتھ پائی جاتی ہے، اور جو کسی کامیاب کوشش کے بعد بھی پائی جاتی ہے (ج) کبھی اس سے مراد پسندیدہ شئے ہوتی ہے۔ (د) اور کبھی وہ شئے جس کی طرف ہمکو رغبت ہوتی ہے۔ ان ابہامات کی بدولت اس قسم کے سوالات میں نہایت ہی پیچیدگی پیدا ہو جاتی ہے، کہ لذت کو قیمت سے کیا تعلق ہے؟ یا اس کا کمی ومقداری حیثیت سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے، یا نہیں؟ لذت، نشاط اور مسرت میں باہم جو تعلق ہے، اُس کو ڈاکٹر میکڈوگل نے "فلسفہ اجتماع" کے باب ۵ میں نہایت خوبی سے بیان کردیا ہے۔

باب پنجم

معیار بصورتِ کمال

۱۔ مسئلۂ ارتقا کا استعمال اخلاق میں

اخلاق کی غرض و غایت تحقق ذات (تکمیل نفس۔م) یا ترقی سیرت قرار دینا خود ہی اس بات کو مستلزم ہے، کہ اخلاقی زندگی ایک تدریجی و ارتقائی عمل ہے۔ ارتقا کا یہ تخیل اگرچہ قدیم زمانہ میں بھی موجود تھا لیکن زیادہ نمایاں صورت اس نے موجودہ ہی عہد میں اختیار کی ہے۔ سب سے پہلے اس پر ہیگل اور کامٹ نے زور دیا پھر لمبارک و ڈارون وغیرہ نے اس سے اصل الانواع کے مسئلہ میں کام لیا، اسکے بعد ہربرٹ اسپنسر وغیرہ نے اتنی وسعت دی کہ اجتماعی رسوم و عوائد، حکومت و سیاست کے مختلف اصناف اور اسی قبیل کی دوسری چیزوں پر اسکو چسپاں کیا، حتیٰ کہ شمسی و کواکبی نظامات کی تعمیر و تشکیل تک کی توجیہ اسی نظریہ ارتقا سے کی جانے لگی۔ لیکن یہاں ہم کو ان تمام چیزوں سے کوئی سروکار نہیں، بلکہ صرف یہ دیکھنا ہے کہ اخلاق میں اس نظریہ کے استعمال کی کیا صورت ہے، اور وہ بھی صرف ایک خاص پہلو سے۔ یعنی ہم کو اس سے مطلق بحث نہیں کہ افراد و اقوام کی اخلاقی حیات بتدریج برسوں اور صدیوں میں نشو و نما پاتی یا ترقی کرتی ہے، کیونکہ یہ تاریخ اخلاق کی بحث ہے، اور ہمکو یہاں صرف ماہیت اخلاق کی تحقیق مقصود ہے۔ لہٰذا اخلاق میں ارتقا کے استعمال سے ہماری مراد یہ ہے کہ اخلاقی حیات کی نفس ماہیت و حقیقت بذات خود ایک نشو و نما یا ترقی ہے۔ یہ مفہوم آگے چل کر امید ہے کہ اچھی طرح واضح ہو گا۔

۲۔ ترقی حیات

یوں سمجھو، کہ ارتقاءِ اخلاقی سے ہمارا مفہوم یہ ہے، کہ اخلاقی زندگی کا ایک خاص مقصد یا نصب العین ہوتا ہے، جس کی طلب اور جسکا بتدریج حصول انسانی زندگی کا اصل مدعا ہے، جس میں بعض لوگ کامیاب ہوتے ہیں، اور بعض ناکام رہتے ہیں۔ اس کی مثال کے لئے حیات حیوانی کی مختلف صورتوں کو لو۔ حیوانات میں بعض کو ہم اعلیٰ سمجھتے ہیں اور بعض کو ادنیٰ۔ اس اعلیٰ و ادنیٰ کے حکم کی بنیاد کسی نہ کسی خاص معیار

پر ہوتی ہے، جو ہمارے پیش نظر ہوتا ہے، چاہے یہ معیار، تطابق ماحول ہو جیسا کہ اسپنسر کا خیال ہے، یا انسانی صورت سے تقرب یا کوئی اور شئے۔ اب اگر یہ صحیح ہے، کہ حیوانات میں ایک مستمر ترقی یا نشو ونما جاری ہے، تو اس ترقی کا بلند ترین مرتبہ وہ ہوگا جو پیش نظر معیار یا نصب العین سے قریب ترین ہے اسی طرح اخلاقیات میں نظریہ ارتقاء کا منشاء یہ ہے، کہ سیرت کا ایک خاص معیار یا نصب العین ہے اور حیات اخلاقی کے معنی اسی نصب العین کی جانب تدریجی تقرب یا ارتقا ہے۔

۳۔ اعلیٰ و ادنیٰ مراتب ترقی۔ ہر ترقی میں ابتدا، تدریج، اور انتہا کا پایا جانا لازمی ہے۔ ترقی پذیر شئے ایک خاص سطح سے شروع ہو کر بتدریج بلند تر سطح کی طرف جاتی ہے۔ ہمارے سامنے جو چیز آتی ہے، وہ نہ ابتدا ہوتی ہے نہ انتہا، بلکہ صرف بیچ کی کڑیاں یا عمل تدریج۔ حیوانی زندگی کی نہ سب سے ابتدائی اور ادنیٰ ترین صورت کا ہمکو علم ہے، نہ ہم یہ جانتے ہیں، کہ اس کی ترقی کی انتہائی و اعلیٰ ترین صورت کیا ہوگی یا ہو سکتی ہے۔ گویا ہم ایک ایسی گھوڑ دوڑ دیکھ رہے ہیں، جس کا آغاز و اختتام دونو نظر سے اوجھل ہے یہی حال اخلاقی حیات کا ہے۔ نہ ہمکو یہ معلوم ہے، کہ سب سے ابتدائی شعور اخلاق کیا تھا، نہ اس کے انتہائی نقطۂ کمال کا ہم کوئی واضح تصور قائم کر سکتے ہیں۔ ہمارے سامنے اسکے صرف درمیانی مدارج ہیں۔ بایں ہمہ بلا ابتدا یا انتہا سے تعلق و حوالہ کے ہم ان بیچ کے مدارج کو نہیں سمجھ سکتے، ان کے سمجھنے کے لئے دو میں سے کسی ایک کا پیش نظر ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا نظریۂ ارتقا کو مان کر حیات اخلاقی کی توجیہ کے کل دو ہی ممکن طریقے ہو سکتے ہیں، یا تو شعور اخلاق کی سب سے ابتدائی صورت کو سامنے رکھکر اسکی توجیہ ہو سکتی ہے، یا پھر انتہا د غایت کے حوالہ سے۔ اس میں شک نہیں، کہ پہلا طریقہ زیادہ فطری معلوم ہوتا ہے، اسلئے کہ علی العموم واقعات و حوادث کی توجیہ انکی اصل اور علت ہی سے کیجاتی ہے۔ لیکن مزید غور سے نظر آتا ہے، کہ یہ طریقہ درحقیقت کم رتبہ اور قلیل التشفی ہے۔ ذیل میں ہم دونوں طریقوں کی حیثیت و نوعیت سے بحث کرتے ہیں۔

۴۔ توجیہ بحوالۂ ابتدا۔ بظاہر اخلاق کی توجیہ و تشریح کا سب سے زیادہ قدرتی طریقہ یہی معلوم ہوتا ہے، کہ وحشی اقوام یا حیوانات کے عوائد و احتیاجات

میں اسکی ابتدائی اصل کا سراغ لگایا جائے، جیسا کہ علوم طبعی واقعات مثلاً طبقات ارضی وغیرہ کی توجیہ و تعلیل کے لئے کیا جاتا ہے، بلکہ قوموں کے عروج و زوال تک کی تشریح میں اسی طریقہ سے کام لیا جاتا ہے۔ ہم تابہ امکان واقعہ کی ابتدائی سے ابتدائی اصل اور اس کے نشو و نما کے علل و اسباب کا پتہ لگاتے ہیں۔ اس کے پیچھے نہیں پڑتے، کہ اس کی انتہا کیا ہو گی، کیونکہ اس سے اس کی حیثیت نفس الامری پر علی العموم بہت ہی کم روشنی پڑتی ہے۔ لہٰذا از خود سوال پیدا ہوتا ہے، کہ اخلاقی ترقی اور نشو و نما کی توجیہ و تعلیل کے لئے بھی یہی طریقہ کیوں نہ اختیار کیا جائے؟ لیکن علم اخلاق جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے، عام علوم طبعیہ سے بالکل جداگانہ نوعیت رکھتا ہے۔ اسکا مقصود کسی شئے کی اصل یا تاریخ کی تحقیق نہیں ہے۔ بلکہ نصب العین کی تعیین اور یہ معلوم کرنا کہ کردار پر اس نصب العین کے اثر کی کیا صورت ہوتی ہے۔ اور ظاہر ہے، کہ نصب العین کا تعلق اصل و ابتدا سے زیادہ غایت اور انتہا کے ساتھ ہے۔ علوم طبعیہ میں اصلی بحث اسکی ہوتی ہے، کہ کیا ہے[1]، بخلاف اخلاقیات کے کہ اسکا موضوع بحث یہ ہے، کہ کیا ہونا چاہئے، اور "کیا ہے" سے اسکو کوئی اصولی تعلق نہیں۔ موجودہ دور میں جن لوگوں نے اخلاق کی توجیہ اسکی اصل و ابتدائی تحقیق سے کی ہے، ان میں سرِ فہرست اسپنسر کا نام ہے۔ ذیل میں ہم اسکے نظریہ کا ذکر کرتے ہیں، جس سے امید ہے، کہ مذکورۂ بالا بیان صاف طور سے ذہن نشین ہو جائے گا۔

۵۔ ہربرٹ اسپنسر کا نظریۂ اخلاقیات

اسپنسر نے اپنے نظریۂ اخلاق پر ایک نہایت ہی دلچسپ کتاب لکھی ہے، جس کا نام "مبانی اخلاقیات"، ڈیٹا آف ایتھکس، ہے[2]۔ اس کتاب کے مباحث کا تمام و کمال بیان تو یہاں ناممکن ہے البتہ ضروری ماحصل درج کیا جاتا ہے[3]۔ اس نے سب سے

---

[1] "کیا ہے" سے مراد یہاں تاریخ طبعی والا مفہوم ہے، جسکی رو سے ہم کہتے ہیں، کہ "شیر ہے" یعنی پایا جاتا ہے۔ م، اور ایک سینگا جانور نہیں ہے یعنی نہیں پایا جاتا ہے۔ م، ورنہ زیادہ گہرے مفہوم کے لحاظ سے اخلاقیات کا تعلق بھی "کیا ہے" ہی سے ہے۔ یعنی انسان کی اصل فطرت کیا ہے۔ دیکھو اوپر باب ۲، فصل ۳۔

[2] اب یہ کتاب، اسکی ضخیم کتاب "اصولِ اخلاقیات" کا پہلا حصہ ہے۔

[3] "تاریخ اخلاقیات"، از سجوک صفحات ۲۵۶-۲۵۷۔

پہلے کردار اور اس کے نیک و بد ہونے کے معنی پر بحث کی ہے۔ جس کیلئے وہ انسان سے اتر کر حیوانی زندگی کی تحقیق کرتا ہے۔ کردار کا جو مفہوم ہے، وہ زندگی کی تمام صورتوں میں پایا جاتا ہے اور ہر جگہ اس پر نیک یا بد ہونے کا حکم لگایا جاسکتا ہے۔ اسپنسر کے نزدیک زندگی، جیسا کہ اس کی ادنیٰ سے ادنیٰ صورتوں میں نظر آتا ہے عبارت ہے "اندرونی علائق کی بیرونی علائق کے ساتھ مستمر تطبیق" سے یعنی زندگی نام ہے ذو اعضا ذات کی اپنے ماحول کے ساتھ مطابق رہنے کی پیہم جد و جہد کا۔ اور کوئی کردار ایسا نہیں ہے، جو اس عمل تطبیق میں معاون یا مزاحم نہ ہوتا ہو۔ اگر معاون ہے تو نیک کہا جاتا ہے، اور اگر مزاحم ہے، تو بد کردار نیک موجب لذت ہوتا ہے، کیونکہ اس سے ذو اعضا ذات اور اس کے خارجی ماحول میں توافق پیدا ہوتا ہے۔ بخلاف اسکے کردار بد موجب الم ہوتا ہے۔ کامل کردار نیک وہ ہے، جو صرف لذت کا موجب ہو اور شائبۂ الم سے بالکل پاک ہو لیکن علی العموم ایسا ہوتا نہیں، بلکہ تقریباً ہر کردار لذت و الم دونوں کا موجب ہوتا ہے۔ لیکن جس کردار سے الم کی بہ نسبت لذت زیادہ ملتی ہے، یعنی جو مجموعی حیثیت سے سب سے زیادہ نفس اور اس کے ماحول کی تطبیق کا موجب ہوتا ہے، وہی اضافی طور پر نیک یا خیر ہے۔ اور اخلاق کی اعلیٰ سے اعلیٰ ترقی نام ہے حیات کی اعانت کا جو مبنی ہے اندرونی اور بیرونی علائق کی روز افزوں مطابقت پر۔

۱۰۔ اسپنسر کے نظریہ کی تنقید۔

اس میں شک نہیں، کہ مذکورۂ بالا نظریہ میں متعدد فوائد ہیں۔ اس سے حیاتِ اخلاقی کا علم عام علمِ حیات میں داخل ہوتا ہے۔ اور سائنس کی موجودہ ترقی و تحقیقات کی رو سے علم کے مختلف شعبوں میں اس قسم کی باہمی وابستگی و رابطہ ضروری ہے، ان کو ایک دوسرے سے کلیتہً علٰحدہ نہیں رکھا جاسکتا، جب تک تمام شعبوں کو بہ پیش نظر رکھکر بحث نہ کیجائے، اس وقت تک کسی خاص شعبۂ علم کی حقیقت و نوعیت پوری طرح سمجھ میں نہیں آسکتی۔ باایں ہمہ ذرا سے غور کے بعد ماننا پڑے گا، کہ اسپنسر کے نظریہ نے اصل ترتیب کو الٹ کر گاڑی کو آگے، اور گھوڑوں کو پیچھے لگا دیا ہے۔ کیونکہ جب یہ کہا جاتا ہے، کہ ترقی حیات کے معنی اپنے ماحول کے ساتھ مستمر تطبیق کے ہیں، تو اس سے مراد کیا ہوتی ہے؟ ایک معنی کرکے، تو یہ عملِ تطبیق برابر جاری ہی ہے۔ علمی ترقی کے معنی ہی یہ ہیں، کہ ہم اپنے

خیالات کو روز بروز فطرت کے خارجی حقائق کے مطابق بناتے جاتے ہیں اسی طرح فنون کی ترقی کے یہ معنی ہیں، کہ ہم اپنے اطوار زندگی کو آہستہ آہستہ عالم خارجی کے احوال و مقتضیات کے مطابق کرتے جاتے ہیں۔ علیٰ ہذا اخلاق میں بھی، جہانتک ہم یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ ہمارے آداب و قوانین اسلاف کے آداب و قوانین سے بہتر ہیں، اُن کی بہ نسبت ہمکو اپنے واجبات کا زیادہ وسیع علم اور ان کے پورا کرنے کا زیادہ شعور و احساس ہے، اس سب کا ماحصل بھی یہی ہے، کہ ہم اپنے اطوار زندگی کو یوماً فیوماً حالات کے مطابق بنا رہے ہیں۔ لیکن دیکھنا یہ ہے، کہ اس عمل تطبیق کا لازمی نتیجہ کیا ہے؟ کیا اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہمارے پیش نظر کچھ نہ کچھ مقاصد ہیں، جنکو ہم حاصل کرنا چاہتے ہیں؟ جب یہ کہا جاتا کہ دو چیزیں آپس میں مطابقت نہیں رکھتیں، تو اس سے از خود نکلتا ہے، کہ ہمارے ذہن میں ان کے باہمی تعلق کا کوئی خاص تخیل ہے، جو ان میں پایا جانا چاہئے اور سردست نہیں پایا جاتا ہے۔ ورنہ پھر تو ایک معنیٰ کر کے دنیا کی ہر شئے دوسری شئے کے مطابق ہے۔ حیات پر کیا منحصر موت بھی ایک عمل تطبیق ہی ہے۔ ذی حیات ہستی کو جو ایک خاص احتیاج تطبیق کا شعور ہوتا ہے، اُس کی وجہ صرف یہی ہے، کہ اس کے ذہن میں کچھ خاص مقاصد ہوتے ہیں، جنکو وہ پورا کرنا چاہتی ہے۔ مثلاً ایک سائنس داں دیکھتا ہے، کہ ہمارے خیالات پوری طرح واقعات فطرت کے مطابق نہیں ہیں، جس کیلئے وہ علمی تحقیقات شروع کرتا ہے تاکہ اس کے خیالات کامل طور سے واقعات کے مطابق ہو جائیں۔ بخلاف ایک پتھر کے کہ اس کے سامنے چونکہ کوئی مقصد نہیں ہے، اسلئے وہ بلا اس قسم کی کسی جد و جہد ہی کے اپنے ماحول کے مطابق ہے[1]۔ سائنس داں کو احتیاج تطبیق کا صرف اسلئے احساس ہے، کہ وہ ایک ایسے مقصد کا احساس رکھتا ہے، جو ابتک حاصل نہیں ہے، یا بالفاظ دیگر یوں کہو، کہ وہ اپنے ساتھ ایک ایسا نصب العین لاتا ہے، جسکے مطابق دنیا نہیں ہے، اور اُس کو یہ مطابقت اپنی کوشش سے پیدا کرنی پڑتی ہے۔ اب اگر یہ صحیح ہے تو ہم کو اپنے دعوے کی ترتیب الٹ دینا پڑے گی۔ یہ کہنا درست نہ ہوگا، کہ ذی حیات مخلوقات

[1] دیکھو پروفیسر الگزنڈر کی کتاب "اخلاقی ترتیب و ترقی" Moral order & progress. صفحات ۲۷۱-۲۰۔

اپنے ماحول کے مطابق بناتے رہتے ہیں ، بلکہ یہ کہنا چاہیے (کم از کم شعور ذات رکھنے والی مخلوقات کے متعلق) کہ ماحول ان کے مطابق نہیں ہے کیونکہ وہ نصب العین یا تخیل معیار جو نا مطابقت کے نقص کا موجب ہے ماحول کے اندر نہیں بلکہ خود ان کی ذات کے اندر پایا جاتا ہے اگر انسان اس پر قانع ہوتا کہ دنیا جس طرح چاہے اپنے حال پر چلتی رہے تو اس میں اور ماحول میں کوئی مخالفت ہی نہ ہوتا ۔ مخالفت یا نا مطابقت تو اس سے پیدا ہوتی ہے کہ وہ ماحول کو اپنے مطابق بنانا چاہتا ہے ، یا زیادہ صحیح طور پر یوں کہو کہ وہ ماحول اور اپنی ذات دونوں کو اپنی زندگی کے ایک خاص نصب العین کے مطابق بنانا چاہتا ہے ۔ حیوانات تک کے متعلق غلط یہ کہنا صحیح ہے کہ وہ اپنے کو ماحول کے مطابق بناتے ہیں ، اسی طرح اکثر صورتوں میں یہ کہنا بھی صحیح ہے ، کہ وہ ماحول کو اپنے مطابق بناتے ہیں ۔ بہر نوع جبتک ہم پہلے کوئی نصب یا غرض و غایت نہ تسلیم کر لیں جسکی وابستہ یا نا وابستہ طلب ہوتی ہے اُس وقت تک عمل تطبیق کے کوئی معنی نہیں نظر آتے ۔ لہٰذا اصل شیٔ عمل تطبیق نہیں بلکہ وہ غرض و غایت ہے ، جسکی خاطر تطبیق یا اس کی کوشش ہوتی ہے ۔ گو علی العموم یہی طریقہ زیادہ قدرتی معلوم ہوتا ہے ، کہ کسی شئ کی توجیہ و تشریح کے لیے اُسکی ابتدا کی طرف رجوع کیا جائے ، لیکن زیر بحث صورت میں چونکہ تعیینِ عمل کا انحصار انتہا پر ہے ، اس لئے ہماری بحث کی ابتدا بھی انتہا سے ہونی چاہیے ، اور بجائے نیچے سے اُوپر جانے کے اُوپر سے نیچے آنا چاہیے[1] ۔

۷ ۔ دیگر قائلین ارتقا کے خیالات

اسپنسر اور دیگر ارتقائیہ کے نظریہ میں فرق یہ ہے کہ اسپنسر ایک ایسے علی الاطلاق انتہائی مقصد یا غایتہ الغایات کو علانیہ تسلیم کرتا ہے ، جو کردار کا مرجع و محور ہے ۔ گو وہ چلتا نیچے سے ہے ، لیکن بالآخر اس کا نظریہ ایک انتہائی مقصد کے تخیل تک پہنچا دیتا ہے ۔ یہی وجہ ہے

[1] اسپنسر کے نظریہ کی مزید بحث و تفصیل کے لیے دیکھو سارلی کی Ethics of Naturalism. (اخلاقیات طبیعیہ) خصوصاً صفحات ۲۰۳ ۔ ۲۲۲ ، الکزنڈر کی " اخلاقی ترتیب و ترقی " صفحات ۲۲۲ ۔ ۲۲۷ ، سیوراڈ کی " عناصر اخلاقیات " صفحات ۱۳۲ ۔ ۱۵۹ ، ۱۱۱ ، اور ڈیوی کی " خاکۂ اخلاقیات " صفحات ۷۲ ۔ ۸۰ ، ۲۲۲ ۔ ۲۴۳ ۔

باب ۵

کہ اُس نے اس پر شدید زور دیا ہے، کہ اخلاقیات پر غایت کے نقطۂ نظر سے بحث کرنی چاہیئے حتیٰ کہ اسی تخیل غایت کی بنا پر وہ ایک ایسا اطلاقی نظام اخلاقیات پیش کرتا ہے، جس کو موجودہ دنیا کے بجائے ایک ایسی مستقبل دنیا سے تعلق ہے، جس میں تطبیقِ احوال پورے کمال کے ساتھ موجود ہوگی۔ باقی اور اکثر ارتقائیہ اس نظام اطلاقی کے منکر ہیں، نیز کسی مقصد کو بھی مقصد مطلق قرار دینے سے احتراز کرتے ہیں۔ مثلاً سر لسلی اسٹفن کو، کہ وہ محض صحت یا صلاحیت کے تخیل پر قانع نظر آتا ہے۔ اس کے نزدیک "قانون اخلاق نام ہے اجتماعی فلاح و بہبود کے بیان شرائط کا" نیکی کے معنی ہیں اجتماعی توازن کے قائم رہنے کی صلاحیت کے اس نظریہ میں کسی ایسے انتہائی مقصد کی ضرورت نہیں، جو جماعت (سوسائٹی) کا آخری مرجع و محور ہو، بلکہ یہ جماعت کی صرف موجودہ حالت سے بحث کرتا ہے، اور اسی کے بقا و توازن کو مقصد قرار دے لیتا ہے۔ پروفیسر الکزنڈر کا خیال تقریباً بالکل یہی ہے۔ چنانچہ لکھتا ہے، کہ "فعل یا فاعل پر جو حکم لگایا جاتا ہے، اسکی بنیاد کردار کے ایک خاص معیار پر ہوتی ہے جس کو اخلاقی نصب العین کہا جاتا ہے یہ نصب العین نام ہے کردار کی باہم تطبیق و توافق کا، جس کی بنیاد مختلف و متعارض میلانات کے توازن پر ہے"۔ یہ نظریۂ اخلاقیات ڈارون کے حیات حیوانی کے نظریۂ ارتقا سے بہت کچھ ملتا جلتا ہے۔ ڈارون کے نزدیک انواع حیوانات کا ارتقا نتیجہ ہے

لہ "مبانی اخلاقیات"، صفحات ۳،۳۰،۵۰۔

سلہ دیکھو ڈاکٹر سجوک کی "تاریخ اخلاقیات" صفحہ ۲۵۶۔

سلہ مثلاً دیکھو اسٹفن کی "Science of Ethics" (حکمت اخلاقیہ، صفحہ ۳۴، اور الکزنڈر کی "اخلاقی ترتیب و ترقی" صفحہ ۲۷۰۔

سلہ "حکمت اخلاقیہ" صفحہ ۵۰۴۔

ھہ ایضاً صفحات ۷۹-۸۱ وغیرہ۔

لہ دیکھو اسٹفن کے نظریہ کا بیان، سجوک کی "تاریخ اخلاقیات" میں، صفحہ ۲۵۰۔ بے شک اس نظریہ کی رو سے سوسائٹی کی کوئی موجودہ و واقعی حالت کامل توازن نہیں رکھتی، اور اسلئے توازنِ کامل کے حصول کو آخری مقصد قرار دیا جاسکتا ہے۔ لیکن مذکورۂ بالا مصنفین نے اس توازن کی توضیح و تعیین نہیں کی ہے۔

"تنازع للبقا"، کا، جس میں نوعِ "اصلح" باقی رہتی ہے اور غیر اصلح فنا ہو جاتی ہے۔ اسی عمل کو عام طور پر "انتخاب طبعی" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ علیٰ ہذا سر اسٹفن اور پروفیسر الکزنڈر کا خیال ہے، کہ حیاتِ اخلاقی میں بھی انتخاب طبعی کا عمل جاری ہے، اور جو گروہ اور سب سے زیادہ صالح یا توازن میں کامل ترین ہوتا ہے، وہی باقی رہتا ہے۔ اس میں اور ڈاروِن کے نظریہ میں، جو تعلق ہے، اُس کو پروفیسر الکزنڈر نے اپنے حال کے ایک مضمون[۱] میں نہایت خوبی کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اور چونکہ میرے نزدیک جو نظریۂ اخلاق نیچے سے مل کر اخلاق کی توجیہ و تشریح کرتا ہے، اس کا مختصر بیان اس سے بہتر انگریزی میں کہیں نہیں موجود ہے اس لئے اس کا ضروری ما حصل یہاں درج کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

۸۔ اخلاقیات میں انتخاب طبعی

الکزنڈر[۲] موصوف نے لکھا ہے، کہ "انتخاب طبعی نام ہے، بقا و تفوق کے لئے مختلف نوعوں کے باہمی تنازع کا جس میں ایک نوع جو اپنی ساخت و خلقت کے لحاظ سے ماحول کے ساتھ زیادہ مناسبت رکھتی ہے غالب آکر نسبتہً بقائے دوام حاصل کر لیتی ہے۔ حیوانات میں یہ تنازع دراصل مختلف افراد یا طبقات کے مابین ہوتا ہے جن میں سے بعض فنا ہو جاتے ہیں، اور جو "اصلح" ہیں باقی رہتے ہیں۔ اخلاق میں ایسا نہیں ہے، یعنی "احوال انسانی میں انتخاب طبعی کی جنگ بذات خود کمزور و نااہل افراد کے خلاف نہیں بلکہ اُن کے اطوار زندگی اور نصب العین کے خلاف ہوتی ہے۔ اس جنگ میں صرف وہی اطوار غالب اور قائم رہتے ہیں، جو اجتماعی فلاح و بہبود کے باعث ہوتے ہیں۔ حیوانی دنیا میں یہ ہوتا ہے، کہ بعض حیوانات بقا کے لئے خلقی طور پر دوسروں سے زیادہ موزوں و اصلح ہوتے ہیں، اسلئے وہ باقی رہتے ہیں، اور اپنے مختصات کو توارث کے ذریعہ اپنے اسلاف میں منتقل کرتے رہتے ہیں، باقی ان کے حریف مقابلتہً اپنی عدم صلاحیت کی وجہ

---

[۱] "اخلاقی ترتیب و ترقی"، صفحہ ۳۹۹۔

[۲] "بین الاقوامی جریدۂ اخلاقیات" جلد دوم، نمبر ۴ (جولائی ۱۸۹۲ء نیز دیکھو "اخلاقی ترتیب و ترقی" "کتاب سوم" "باب ۴"۔

سے فنا ہو جاتے ہیں۔ لیکن اخلاق میں "حیوانات سے من حیث حیوانات نہیں، بلکہ نفوس" سے بحث ہوتی ہے۔ "اس کی نوعیت کا اندازہ کسی قدر ذیل کی تمثیل سے ہو سکتا ہے۔ ایک شخص کم و بیش غور و فکر کے بعد اپنے احساسات کو عام راہ سے الگ کردار کے ایک نئے طور و طریق کی جانب مائل پاتا ہے۔ مثلاً وہ بے رحمی کو ناپسند کرتا ہے، یا عورتوں کی پستی و تحقیر کو ناجائز سمجھتا ہے، یا نشہ کی بے اعتدالی کو قابل اعتراض جانتا ہے۔ ایسی صورت میں ممکن ہے، کہ یہ اپنے خیال کا تنہا حامی ہو یا محض دو ایک دوست اسکی تائید پر ہوں۔ باقی تمام لوگ اس خیال کو محض ایک مضحکہ و تمسخر سمجھتے ہوں، بلکہ ممکن ہے، کہ اس کو اپنے مخالفین کے ہات سخت سے سخت مصائب اٹھا کر جان تک سے صبر کرنا پڑے۔ لیکن آخر کار اس کے خیالات کو بتدریج قبولیت حاصل ہونا شروع ہوتی ہے، لوگوں کو انکی سچائی کا یقین ہونے لگتا ہے۔ گذشتہ دشمنی کی جگہ ان کے دل میں اس نئے اخلاق و کردار کی قدر پیدا ہو جاتی ہے۔ نئے خیالات روز بروز قوت حاصل کرتے جاتے ہیں، یہاں تک کہ بالآخر اکثر کیا بلکہ تمام لوگوں کے نفوس میں گھر کر جاتے ہیں۔" لہذا دنیائے اخلاق میں "افراد کی بربادی کے بغیر محض تعلیم و تشفی بعتر و اصلح انواع کردار کی اشاعت و بقا اور ان کے مخالف خیالات کی فنا کا کام دیتی ہے۔" "ایک نفس کی دوسرے نفس پر فتح تعلیم و تشفی پر مبنی ہے" "اور اسطرح یہ عمل تشفی گویا استیصال حریف کا کام کرتا ہے"[1]، اسی کا نام اخلاقی انتخاب طبعی ہے (جس سے اصل الانواع کی طرح اصل الاخلاق کی توجیہ و تشریح کیجاتی ہے۔)

۹۔ ضرورت غایت اس میں شک نہیں، کہ یہ سب کچھ نہایت مفید و معنی خیز ہے، لیکن اگر اس کو اخلاقی نصب العین کی کامل توجیہ سمجھا جائے، تو اس لحاظ سے اس میں ایک شدید نقص پایا جاتا ہے۔ کیونکہ یہ دراصل اخلاقی زندگی کے نشو و نما کی محض طبعی تاریخ ہے۔ اس قسم کی محض طبعی تاریخ پر حیات حیوانی کی تحقیق میں ہم قناعت کر سکتے ہیں۔ کہ اس میں ہمکو زیادہ تر صرف گذشتہ و موجودہ مختلف اصناف حیوانات کی خلقت و نوعیت اور ان احوال کا جاننا مقصود ہوتا ہے۔ جو ان کی فنا یا بقا کا باعث ہوئے ہیں اس امر کی زیادہ بحث نہیں ہوتی، کہ انسان کو بھیڑیئے کے فنا کر دینے کا کیا حق حاصل ہے،

[1] اس فصل کے تمام اقتباسات پروفیسر الگزینڈر سے ماخوذ ہیں۔ دیکھو صفحات ۱۳۲، ۳۸۱، ۳۸۴، ۴۰۰، ۴۱۴۔

پابندرہ سکے بقا اور مستحق کے فنا کو کیسے حق بجانب ثابت کیا جائے۔ مختصراً یوں کہو کہ اس تحقیق کے ضمن میں ہم کو مختلف انواع حیوانات کی باہمی قدر و قیمت سے کوئی خاص سروکار نہیں ہوتا۔ بخلاف اس کے اخلاقیات کو تمام تر قدر و قیمت ہی کے سوال سے بحث ہے۔ اس میں ہم جاننا چاہتے ہیں، کہ کردار کی ایک صنف دوسری صنف پر کیوں مُرجّح ہے؟ جس کا جواب یہ ہرگز نہیں ہو سکتا، کہ فلاں صنف فلاں صنف کو فنا کرنے میں کامیاب ہوئی ہے۔ (اس لئے وہ مرجح ہے۔ م) اس حقیقت کا اعتراف ایک حد تک خود پروفیسر الکزنڈر نے اس طرح کیا ہے، کہ "زندگی کا کوئی نیا طور و طریق، اپنی کامیابی کی بنا پر خیر نہیں ہو سکتا، البتہ اس کی کامیابی اس کے خیر ہونے کی ایک قسم کی علامت یا مہر ہے۔ جو امتداد تاریخ نے اس پر لگا دی ہے"[1] لیکن یہ اعتراف کچھ زیادہ وقعت نہیں رکھتا، اسلئے کہ جب یہ سوال ہوتا ہے، کہ آخر پھر وہ کیا چیز ہے، جو کسی کردار کو خیر بناتی ہے، یا وہ قدر مشترک کیا ہے، جسکی بنا پر کوئی نصب العین اخلاقی قیمت رکھتا ہے، تو اس کا جواب پروفیسر موصوف کے پاس صرف یہ ہے، کہ "یہ قدر مشترک نام ہے ایسے طریق زندگی کا جو تمام الطرح کے مطابق ہو اور جس کی ماتحتی میں جماعت (سوسائٹی) بلا تعارض و تزاحم اپنے ماحول پر رد عمل کر سکتی ہو، یا زیادہ ترجیح کے ساتھ میں یوں کہوں گا، کہ قدر مشترک عبارت ہے ایک ایسے نصب العین سے، جس کے مطابق زندگی بسر کرنے میں جماعت کا ایک جزو دوسرے جزو سے مزاحم و متصادم نہو، یعنی ان میں باہم توازن قائم رہے"[2] لیکن اصلی سوال یہ ہے کہ جماعت میں یہ توازن قائم رکھنا ہی سرے سے کیوں مستحسن یا قابل خواہش ہے؟ وہ کیا شئی ہے جس پر خود اس توازن کی قیمت کا دارومدار ہے؟ یہ ایسا سوال ہے جس کے کرنے پر ہم قدرۃً مضطر ہیں۔ اسپنسر وغیرہ کے نظریات میں بھی اس قسم کا سوال پیدا ہوتا ہے۔

[1] دیکھو کتاب متذکرہ صفحہ ۔ لیکن میں سمجھتا ہوں کہ بعض اوقات پروفیسر موصوف اس اعتراف کو بھی بھول جاتے ہیں۔ چنانچہ "اخلاقی ترتیب و ترقی" کے صفحہ ۳۰۷ پر ارشاد ہوتا ہے کہ "شر نام ہے محض اس چیز کا، جو خیر سے جنگ آزمائی میں ہزیمت کھا کر مردود ہو جاتی ہے"۔

[2] دیکھو ایضاً صفحہ ۴۱۹۔ نیز "Idea of Value" (قیمت) والا مضمون، جو پروفیسر موصوف نے رسالہ "مائنڈ" نمبر (جلد اول / نمبر ۱ جنوری ۱۸۹۲ء) میں لکھا ہے۔ خصوصاً صفحہ ۴۲-۲۹۔

باب ششم

یہ لوگ درحقیقت **اخلاقیات** نہیں، بلکہ تاریخ طبعی کے سوالوں کا جواب دیتے ہیں[1] - ان کی تحقیقات سے اخلاقی زندگی کے نشو و نما پر روشنی پڑ سکتی ہے، لیکن اس سوال کا کوئی جواب نہیں ملتا، کہ یہ زندگی ہمکو کیوں اختیار کرنی چاہیئے؟ مثلاً یہ پوچھا جاسکتا ہے، کہ توازن کو قائم رکھنے کے بجائے ہم اسکو فنا کرنے کی کوشش کیوں نہ کریں؟ اُس کا جواب صرف اسی صورت سے ممکن ہے، کہ خود توازن کا خیر ہونا ثابت کیا جائے۔ علیٰ ہذا اسپنسر کے نظریہ میں یہ پوچھا جاسکتا ہے، کہ عمل ارتقا کی اعانت کے بجائے ہم اس کی مزاحمت کیوں نہ کریں؟ یہاں بھی ہم کو یہی دکھلانا چاہیئے، کہ یہ ارتقا جس منزل تک پہنچاتا ہے وہ خیر ہے، یعنی اخلاقی نصب العین کا کام دیتی ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا، کہ نصب العین ارتقا کی توجیہ کرتا ہے، نہ کہ ارتقا نصب العین کی۔ ہم مدارج ارتقا سے اس لئے گزرتے ہیں کہ اس نصب العین تک پہنچنا چاہتے ہیں۔ غرض بنائے توجیہ ہدایت نہیں بلکہ نہایت یعنی غایت ہے[2]۔

۱۰۔ توجیہ بالغایتہ انسان تو انسان ہے، حیوانی ارتقا کی نسبت بھی قطعیت کے ساتھ

---

[1] اس بحث کو سارلی نے اپنی کتاب "اخلاقیات طبعیہ" میں نہایت تفصیل کے ساتھ لکھا ہے۔ (حصّہ دوم، باب ۹) یہاں ہم اس کی ایک مختصر عبارت کا اقتباس درج کرتے ہیں، جو صفحہ ۲۲۰ سے ماخوذ ہے "ایک شخص معقولیت کے ساتھ یہ پوچھنے کا حق رکھتا ہے، کہ وہ قوانین فطرت کو اصول اخلاق کیوں قرار دے۔ کسی شی کے فطری ہونے سے، اُس کا انسان کے لئے مقصود یا غایت عمل ہونا نہیں نکلتا۔ یہ صرف ظہور واقعات کی ایک صورت ہے، جس کے اختیار پر کسی شخص کو اس وقت تک مجبور نہیں کیا جاسکتا، جبتک اس اختیار کی وجہ نہ بتلا دیجائے۔ ضروری نہیں، کہ ارتقائے عالم کے لئے ایک شاعر الذات فاعل بننا اس شخص کیلئے کافی ترغیب ہو" غرض خالص ارتقائیت کے نقطۂ نظر سے اس اشکال کو حل کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی گئی ہے؛ مقابلہ کے لئے دیکھو سجوک کی "مناہج اخلاقیات" ص ۴۶۵ اور میورہڈ کی "عناصر اخلاقیات" ص ۱۴۹-۱۵۶

[2] پروفیسر ہکسلے نے اپنے مشہور لکچر "ارتقاء اخلاقیات" (Evolution of Ethics.) میں جو استدلال کیا ہے، اُس کی اصلی بنیاد بھی یہی خیال معلوم ہوتا ہے البتہ اُس نے حیات اخلاق، اور کائنات فطرت میں ایک خلاف واقع تضاد قائم کرکے اسکو کسی قدر ناصاف بنا دیا ہے۔ پروفیسر لائڈ مارگن کی کتاب "عادت و جبلت" بھی دیکھو۔

ہرگز نہیں کہا جاسکتا، کہ وہ غایت سے خالی ہے خود اسپنسر کا نظریۂ ارتقا ایک طرح کی غایت کو متضمن ہے۔ کیونکہ اُس کے نزدیک حیوانات کی ساری زندگی نام ہی ہے تطبیق کامل کیلئے جنگ وتنازع کا یہی تطبیق وہ نصب العین یا غایت ہے جس سے، وہ عمل ارتقا کی توجیہ کرتا ہے۔ اور بالکل ممکن ہے کہ زیادہ تعمق نظر کے بعد یہ عمل اور بھی زیادہ غائی نوعیت کا معلوم ہو۔ جیسا کہ امرسن نے کہا ہے کہ "کیڑا تمام مراتب صور کو انسان بننے کے لئے طی کرتا ہے" ارسطو اور ہیگل بھی اسی کے قائل ہیں[1]۔ بہرکیف حیوانات یا عام حیات کائنات کی نسبت کچھ بھی کہو، مگر اخلاقیات میں تو غایت سے چارہ نہیں۔ لہذا حیاتِ اخلاق کی توجیہ بالابتدا تو کسی طرح زیادہ کارآمد ہو ہی نہیں سکتی۔ اس کی توجیہ بدایت سے نہیں بلکہ نہایت، یعنی پیش نظر نصب العین یا غایت سے کرنی چاہیئے۔ اس توجیہ بالغایتی کیا صورت ہے اس کے لئے ہم تھامس ہل گرین کے نظریہ کو ذیل میں اختصار کے ساتھ درج کرتے ہیں، جو موجودہ دور میں اس خیال کا ممتاز ترین وکیل گذرا ہے۔

۱۱- گرین کا نظریۂ اخلاقیات۔

گرین نے اپنے نظریہ کو اپنے عظیم الشان کارنامہ "مقدمہ اخلاقیات" میں بیان کیا ہے۔ انگلستان کی موجودہ صدی میں **علم الاخلاق** پر غالباً اس سے بہتر کتاب نہیں لکھی گئی ہے[2]

گرین کے نزدیک فطرت انسانی کا اصلی جوہر عقل یا روح ہے۔ انسان بھی حیوانات کی طرح اشتہا و احساسات رکھتا ہے، لیکن اس کی یہ تمام چیزیں عقل کے ماتحت ہوتی ہیں اسکی اشتہا محض اشتہا، اور اُسکے احساسات محض احساسات نہیں ہوتے۔ اُسکی اشتہا کم وبیش وضوح کے ساتھ ہمیشہ کسی غایت یا مقصد کے شعور پر مشتمل ہوتی ہے، یعنی وہ محض اشتہا نہیں، بلکہ خواہش ہوتی ہے[3] علیٰ ہذا اس کے احساسات کم وبیش وضوح کے

---

[1] حیات حیوانی کے، غائی نشو ونما کا بہترین قابل دید بیان تم کو پروفیسر ہاب ہاوس کی "ارتقاء نفس" (Mindin Evolution) میں ملیگا۔

[2] افسوس ہے، کہ سجوک نے "تاریخ اخلاقیات" میں گرین کے نظریہ کو نہایت ہی ناقص طریقہ سے بیان کیا ہے۔ (دیکھو ۲۵۹-۲۶۰)

[3] میرے نزدیک گرین نے حیوانی اشتہا کو انسانی شعور میں تبدیل کرنے میں مبالغہ بیانی کی ہے۔ لیکن غالباً خود

ساتھ علم پر مشتمل ہوتے ہیں۔ یعنی وہ محض احساسات نہیں بلکہ ادراکات ہوتے ہیں۔ وجہ یہ ہے، کہ انسان ایک ذی عقل (ذی شعور) اور ذی روح ہستی ہے۔ گرین کے نزدیک حیوانات، بلکہ بے جان موجودات میں بھی ایک طرح کا مبدء عقلی موجود ہے، جس طرح اسپنسر کے نزدیک حیوانات میں اصول تطبیق موجود ہے۔ البتہ بے جان موجودات میں یہ مبدء عقل بالفعل نہیں بلکہ بالقوہ پایا جاتا ہے۔ پا یا یقیناً جاتا ہے، لیکن مخفی یا ناقص صورت میں بخلاف اسکے انسان میں یہ بالفعل پایا جاتا ہے، یا کم از کم، فعلیت میں آرہا ہے۔ اور

بقیہ حاشیہ صفحہ (۲۱۵) میلا بیان بھی، جو کتاب اول (باب ا۔ فصل ۳) میں گذرچکا ہے، دوسری جانب کے مبالغہ پر مبنی ہے۔ بہر نوع یہاں اصلی بحث یہ ہے، کہ انسان کی حقیقت ممیزہ فطرت عاقلہ ہے، نہ کہ کوئی ایسی مشترک شئی جو حیوان محض میں بھی پائی جاتی ہو (بشرطیکہ حیوان محض کا کوئی وجود ہو)۔ حیات حیوانی کی اعلیٰ صورتوں کا شعور کس شئی پر مشتمل ہوتا ہے؟ یہ بے شک ایک مشکل سوال ہے۔ باقی یہ کہنا کہ اُن میں ادراک کا وجود نہیں ہوتا، بے معنی معلوم ہوتا ہے۔ بلکہ یہ تک فرض کرنا دشوار ہے، کہ اعلیٰ حیوانات ادراکی صورت سے خالی ہوتے ہیں، ورنہ بھیڑ یل اپنے مالک کی جھونپڑی کیسے پہچان لیتا ہے؟ یا چڑیا اپنا گھونسلا کیسے بناتی ہے؟ اس سے نہ صرف یہ پتہ چلتا ہے، کہ اعلیٰ حیوانات اپنے سامنے کی چیزوں کو سمجھ جاتے ہیں، بلکہ جو کچھ آگے ہونے والا ہے، اس کا تصور بھی کرسکتے ہیں۔ اور اصل تو یہ ہے کہ ڈارون کے کیچوؤں تک کے لئے اس قوت کا وجود ضروری نظر آتا ہے۔ دیکھو "Vegetable Mould" باب ۲ لیکن یہ تمام مباحث ہمارے موجودہ موضوع سے خارج ہیں۔ ان کے لئے ذیل کی کتابوں کا حوالہ دیا جاتا ہے۔ لائڈ مارگن کی "Animal life of inteligence" (حیوانی حیات وعقل" خصوصاً باب ۹)، اور ونٹ کی "Human & animal psychology." (نفسیات انسانی وحیوانی" صفحہ ۳۵۰-۳۶۲) اور اسٹاوٹ کی "مینول آف سائکالوجی" (صفحہ ۲۴۰-۲۷۰)

لہ احساس (Sensation.)، نام ہے شعور کی سب سے سادہ و بسیط ترین حالت کا، یوں کہو کہ محض ارتسام صورت کا ادراک (Perception.)، کا درجہ احساس کے بعد ہے، جس میں نفس ارتسام کے علاوہ ذہن کی توجہ اور مختلف ارتسامات کا باہمی موازنہ و امتیاز بھی داخل ہے۔ یہ احساس سے زیادہ مرکب و پیچیدہ ہوتا ہے۔ لیکن ان دونوں میں فرق اسقدر نازک ہے کہ ایک مختلف فیہ مسئلہ بن گیا ہے۔ پوری طرح سمجھنے کے لئے علم النفس کی کتابیں دیکھنا چاہئے۔ م

باب

حیات اخلاق نام ہے اسی مبدء عقل کو روز بروز زیادہ فعلیت میں لانے کی کوشش کا، یا یوں کہو، کہ اپنی عقلی، شعوری اور روحانی فطرت کے روز افزوں تحقق و تکمیل کا۔ رہا یہ امر تکمیل کا صحیح طریقہ کیا ہے؟ تو گرین کو خود اعتراف ہے، کہ اس سوال کا جواب آسان نہیں اس لئے کہ ہماری فطرت عاقلہ ابھی تک اپنے کمال ارتقا کو نہیں پہنچی ہے۔ اخلاق کی توجیہ چونکہ انتہا یا غایت پر مبنی ہے، اور غایت تک ہم ابھی پہنچے نہیں ہیں، لہٰذا ابھی کامل توجیہ بھی نہیں ہو سکتی۔ تاہم یہ ایک معقول حد تک معلوم ہو سکتا ہے، کہ ابتک ہماری فطرت عاقلہ کس ڈھرے پر چلتی رہی، اور آئندہ اسکی کامل ترقی کے لئے کیا راستہ اختیار کرنا چاہیئے۔

یہ ہے ماحصل گرین کے نقطہ خیال کا، جس سے ہمارے اس اصلی سوال کا ایک جواب یقیناً مل جاتا ہے، کہ یہ جاننے کی کیا صورت ہے، کہ ہمارے مختلف عوالم خواہش میں سے کونسا عالم اعلیٰ ہے اور کونسا ادنیٰ ہے؟ وہ جواب یہ ہے کہ اعلیٰ ترین عالم وہ ہے، جو مبنی علی العقل ہونے کے لحاظ سے کامل ترین ہو۔ لیکن ہم نے اُوپر جو نظریہ پیش کیا ہے، اُس کے لئے ابھی اس خیال کی کسی قدر مزید تفصیل ضروری ہے۔

۱۲- نفس حقیقی۔ اوپر گذر چکا ہے، کہ انسان کی زندگی کے سیکڑوں عوالم ہو سکتے ہیں۔ ان میں سے بعض محض آنی ہوتے ہیں، اور بعض عادت بنجاتے ہیں۔ بعض ایسے ہوتے ہیں، جن سے کوئی مستقل و پائدار تشفی نہیں حاصل ہوتی۔ خالص حیوانی لذت اندوزیوں کے عالم میں یہی ہوتا ہے، کہ یہ فوراً زائل ہو جاتی ہیں۔ بخلاف اس کے بعض لذتیں نسبتہً زیادہ دیرپا معلوم ہوتی ہیں۔ جو عالم انسان کی عادت بنجاتا ہے، اُس کا نام (جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے)، سیرت یا ذات ہے اگر آدمی کسی ناگہانی تہیج یا ترغیب کی بنا پر اس سیرت کے خلاف کوئی کام کر بیٹھتا ہے، تو اس کا اپنی ذات کو صحیح معنی میں ذمہ دار نہیں سمجھتا، اور کہتا ہے، کہ اس کے کرتے وقت میں، میں نہ تھا، یہ کام مجھسے میری فطرت کے بالکل خلاف ہو گیا ہے۔

مگر کوئی ایک ہی خاص عالم ایسا نہیں ہوتا جو دائمی تشفی کا موجب ہو سکے۔ ہمارا سن جیسے جیسے بڑھتا جاتا ہے ویسے ویسے ہم اپنی عادات کے محکوم ہوتے جاتے ہیں

اور جس عالم کے ہم عادی ہو چکے ہیں، اُس کے خلاف شاذ ہی کوئی فعل صرزد ہوتا ہے۔ ہاں اگر یہ عالم ناقص ہے، تو ضمیر کے نشتر وقتاً فوقتاً ضرور چبھتے رہتے ہیں، یعنی بعض اوقات دل میں یہ خیال خلش کرتا ہے، کہ ہماری سیرت اس سے اعلیٰ و برتر ہونی چاہیئے تھی۔ ان اوقات میں ہمکو محسوس ہوتا ہے، کہ جو زندگی ہم معمولاً گذار رہے ہیں، یہ ہماری اصلی زندگی نہیں ہے، نہ ہم اصلی ہم ہیں۔ یعنی اس عادی عالم میں بھی ہمکو اُسی طرح کا ایک نقص محسوس ہوتا ہے، جیسا کہ کسی آنی جذبہ و تہیج کی وجہ سے اپنی عام افتادِ طبع یا سیرت کے خلاف کوئی حرکت سرزد ہونے سے محسوس ہوتا ہے۔ اور جس طرح اِن آنی مواقع پر ہمکو کبھی تشفی نہیں نصیب ہوتی، بلکہ اِن سے ہم اجتناب کی کوشش کرتے ہیں، اور اِن مواقع کے افعال کو اپنے افعال نہیں سمجھتے، اُسی طرح بعض اوقات اپنے معمولی عالمِ عادت سے بھی ہمکو ایک گونہ عدمِ تشفی کا احساس ہوتا ہے، اور اگر عادت کی حکومت قاہرہ سے بے بسی نہ ہوتی تو اس سے بھی ہم اجتناب کی کوشش کرتے، اور کہدیتے کہ اس صورت میں بھی جو افعال ہم سے ظاہر ہوتے ہیں، وہ دراصل ہمارے (یعنی ہمارے حقیقی نفس کے) نہیں ہیں۔ لہذا سوال پیدا ہوتا ہے، کہ پھر آخر وہ کونسا عالم ہے، جو کامل و مستقل تشفی کا باعث ہو سکتا ہے؟ اور جس کو نفس حقیقی کہنا چاہیئے؟

یہ حقیقی نفس وہی ہے، جس کا بہترین نام نفسِ ناطقہ (عاقلہ) ہے۔ جس سے مراد وہ عالم ہے، جس میں ہم اپنی عقل و بصیرت کی گہرائی میں ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں، جیسا کہ گرین[1] نے لکھا ہے، کہ یہ پوری طرح بتلانا ناممکن ہے، کہ اس عالم میں کیا کیا چیزیں شامل ہیں۔ کیونکہ بصیرت عقل کا عالم اتنا ہی وسیع ہے، جتنا کہ ہمارا یہ خارجی عالم ہے۔ اس عالمِ عقل کا کامل باشندہ بننے کے لئے، ضروری ہے، کہ ہم جس عالم میں رہتے ہیں اُسکو اور اُسکے ساتھ اپنے تعلق کو پوری طرح سمجھیں اور جو کچھ سمجھا ہے، اُسی کے مطابق برابر عمل کریں۔ ظاہر ہے، کہ اس کامل فہم و عمل تک پہنچنے کی ہم اُمید نہیں کر سکتے ہم زیادہ سے زیادہ جو کچھ کر سکتے ہیں وہ یہ ہے، کہ اپنے اور دوسروں کے اندر اس فہم

[1] "مقدمہ اخلاقیات" صفحہ ۳۱۰

کو روز افزوں بڑھانے کی کوشش کریں، اور روز بروز ایسی راہ عمل اختیار کرتے جائیں، جو اس نہم کی ترقی میں معاون ہو۔ لہذا اصلی زندگانی نام ہے تحقیق ذات[1] یعنی تکمیل نفس کا

۱۳۔ توافق نفس کے حقیقی معنی

نفس حقیقی کا نقطۂ نظر سمجھنے کے بعد اب کینٹ کے اس اصول کے معنی زیادہ خوبی سے سمجھ میں آسکتے ہیں، کہ اخلاق کا برترین قانون توافق نفس ہے۔ یہ قانون، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں محض صورت بلا مادہ معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اگر اس کو توافق نفس (یعنی انسان کے افعال میں باہم و فی نفسہٖ توافق کا پایا جانا۔ م) کے بجائے، توافق بالنفس سے تعبیر کیا جائے، یعنی انسان کے افعال کو اس کے حقیقی نفس کے موافق و مطابق ہونا چاہیے، تو پھر اس میں محض صورت ہی صورت ہونے کا نقص نہیں رہتا۔ کیونکہ توافق بالنفس کا اصول صورت بلا مادہ بہر حال نہیں ہے، گو اس مادہ کا معلوم کرنا آسان نہیں۔ کینٹ کی ساری لغزش یہ تھی، کہ اس نے عقل کو ایک بالکل ہی مجرد شئے فرض کر لیا، جس کو جزئی خواہشات سے مطلقاً کوئی واسطہ نہیں، حالانکہ واقعہ یہ ہے، کہ عقل کو اپنی تعبیر کی ساری دنیا سے تعلق ہوتا ہے۔ بلکہ عقل ہی کا عالم تو وہ عالم ہے، جس میں تمام دنیا کی چیزوں سے کے، (جن میں ہماری خواہشیں بھی داخل ہیں)، باہمی علائق اپنی اصلی صورت میں نظر آتے ہیں۔ لہذا عقلی نقطۂ نظر کے یہ معنی ہرگز نہیں ہو سکتے، کہ تمام خواہشوں سے قطع نظر کر کے ہمارے بات میں محض صوری توافق کے سوا اور کچھ نہ رہ جائے، بلکہ عقلی نقطۂ نظر کے تو معنی یہ ہیں، کہ باہمی علائق کے لحاظ سے ہماری تمام خواہشیں اپنی اصلی و صحیح جگہ پر آ جائیں۔ گرد کو گرد اسلئے کہا جاتا ہے، کہ مادہ اپنی صحیح جگہ پر نہیں رہتا۔ اسی طرح اخلاقی شر نام ہے خواہش کو اپنی صحیح جگہ سے ہٹا دینے کا۔ آگے چلکر ہمارا مدعا، امید ہے، کہ زیادہ صاف ہوتا جائیگا۔

۱۴۔ مسرت کے حقیقی معنی

جس طرح توافق نفس کے معنی اب ہم زیادہ خوبی سے سمجھ گئے ہوں گے اسی طرح اصول مسرت کے حقیقی معنی بھی اب زیادہ کامل

[1] "تحقق ذات" کی تنقید کے لئے دیکھو پروفیسر اے۔ ای۔ ٹیلر کا وہ مضمون، جو "بین الاقوامی جریدۂ اخلاقیات" جلد ۶، نمبر ۳ میں نکلا ہے۔ نیز اُسکی حال کی تصنیف "مسئلۂ کردار" (The problem of conduct) ٹیلر نے جو اعتراضات گرین کے خلاف کئے ہیں وہ کچھ نہ کچھ قوت رکھتے ہیں، لیکن یہاں میں نے ان کو بچا جانے کی کوشش کی ہے۔

طور سے ہماری سمجھ میں آجانے چاہئیں۔ مسرت کے معنی میں جو غلط فہمی واقع ہوئی ہے، اُس کی وجہ یہ ہے، کہ لوگوں نے سمجھا، کہ مسرت نام ہے۔ خواہشوں کی فرداً فرداً یا اِن کے بڑے سے بڑے مجموعہ کی تشفی کا۔ حالانکہ۔ جیسا کہ اب تمکو نظر آگیا ہوگا، کہ اصلی مقصد خواہشوں کی تشفی نہیں بلکہ تنظیم ہے۔ لہٰذا مسرت اصلی معنی میں سریع الزوال لذتوں کے بجائے نام ہے اس تنظیم کے شعور تحقق کا۔ یعنی اُس احساس کا جو ہماری زندگی کے مختلف عناصر میں نصب العینی توافق و تنظیم قائم ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔ لہٰذا مسرت اپنے اس معنی میں گو صحیح طور پر ہماری زندگی کا مقصد تو نہیں قرار دیجا سکتی تاہم حصول مقصد کا ایک غیر منفک لازمی عنصر ضرور ہے[1]۔

تعلیق

نظریاتِ ارتقا

اُوپر کے باب میں نظریات ارتقا کے متعلق جو کچھ بیان کیا گیا ہے، اس میں اسپنسر، گرین اور نیٹشے کے بارے میں چند باتیں اور قابلِ اضافہ ہیں۔

(الف) **اسپنسر** جس نظریۂ تکمیل کی بنیاد حیاتی ارتقا پر ہے، اس کا امام اعظم ہم نے اُوپر متنِ کتاب میں اسپنسر کو قرار دیا ہے۔ لیکن اسپنسر خود اپنے کو لذیۃ کی فہرست میں شمار کرتا ہے، جس کی بنا پر کہا جا سکتا ہے، کہ اُس کا ذکر گذشتہ آخری باب سے پہلے کے کسی باب میں آنا چاہئے تھا مگر ہم نے ایسا اس وجہ سے نہیں کیا کہ اسپنسر نے **افادیت** کے اصولی نظریات کی تو کھلم کھلا تردید کی ہے، رہی اُسکی لذتیت تو وہ اس درجہ مبہم ہے، کہ اُس کی کوئی واضح تعبیر مشکل ہے۔ بے شک وہ اس امر کا مدعی ہے، کہ لذت انتہائی مقصد ہے لیکن اس کی دلائل سے اس دعوی کے بجائے زیادہ سے زیادہ جو کچھ ثابت ہوتا ہے، وہ صرف اتنا ہے، کہ

[1] مسرت کے اسی معنی میں اسپنوزا نے کہا ہے، کہ "مسرت نیکی کا صلہ نہیں، بلکہ خود نیکی ہے" یعنی صحیح نقطۂ نظر کے حصول کا یہ ایک لازمی پہلو ہے۔

لذت انتہائی خیر کا ایک لازمی جز ہے[1]، اور یہ ایسی بات ہے جس پر تقریباً سب ہی علمائے اخلاقیات ہم آہنگ ہیں، اسپنسر کی کوئی تخصیص نہیں۔

اسپنسر نے لذتیت اور حیاتی ارتقا کا جوڑ ملایا ہے۔ اُس کا ایک خاص نتیجہ یہ ہے، کہ وہ نہیں تسلیم کرتا کہ فعل صائب زیادہ سے زیادہ لذت اور کم سے کم الم پیدا کرتا ہے۔ بلکہ اس کے نزدیک اگر الم کا کچھ بھی شائبہ باقی ہے، تو ہمارے فعل میں کچھ نہ کچھ خطا و غلطی ضرور ہے۔ اس سے اُس کا دعویٰ ہے، کہ کوئی ایسی راہِ عمل پیش کرنا جو کلیتہً صائب ہو، اکثر صورتوں میں قریباً ناممکن ہے۔ بلکہ بارہا اس حد تک کا فیصلہ دشوار ہو جاتا ہے، کہ فلاں حالات میں کونسی راہِ عمل سب سے کم غلطی پر مشتمل ہو گی یہی وجہ ہے، کہ اسپنسر نے اخلاقیات کی دو قسمیں کر دی ہیں حقیقی و اعتباری۔ حقیقی اخلاقیات کا کام اُن افعال کی تحقیق ہے، جو کلیتہً صائب ہیں۔ یہ افعال ابھی صرف عالم خیال میں پائے جاتے ہیں، جن کے اپنی وجود و تحقق کی توقع ہم آئندہ عمل ارتقا سے کر سکتے ہیں۔ بخلاف اس کے اعتباری اخلاقیات اُن افعال سے بحث کرتی ہے، جو یہاں اور آج عالم واقعات میں ہمارے لئے کم سے کم غلطی و خطا پر مشتمل ہیں۔ غرض اسپنسر نے ایک طرف حقیقی اخلاقیات کا جو تخیل قائم کیا ہے وہ تو اس درجہ بسیط ہے، کہ اُس سے کوئی کام نہیں نکل سکتا، اور دوسری طرف اعتباری اخلاقیات کا تخیل اس درجہ پیچیدہ ہے، کہ اُس کا عمل میں لانا ناممکن سا ہے[2]۔ بہرنوع یہاں ایک درسی کتاب میں اس مسئلہ پر مزید بحث و تفصیل کی گنجائش نہیں[3]۔

[1] دیکھو "اصول اخلاقیات" حصہ اول باب ۴ فصل ۱۹ "بعض اوقات و حالات میں بعض اشخاص کے لئے لذت نہایت اخلاق کا نامنفک جز ہوتی ہے" باب ۱ فصل ۲۲ میں ہے کہ "انتہائی مقصد خاص اور عام مسرت ہے" لیکن اسی فصل میں یہ بھی ہے، کہ "مسرت کا انتہائی مقصد ہونا ناقابل بحث ہے، اسلئے کہ یہ اُس بہترین زندگی کا لازمہ ہے، جو اخلاقی ہدایت کے ہر نظریہ کا نصب العین ہے" اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ لذت "بہترین زندگی" کے ماتحت ہے، جیسا کہ ارسطو کا خیال ہے۔

[2] "اصول اخلاقیات" حصہ اول باب ۱۵۔

[3] سجوک نے اپنی کتاب "The Ethics, of Green Spencer & martineau" "اخلاقیات، گرین اسپنسر و مارٹینو" میں اسپنسر کے نظریۂ اخلاقیات پر جو تنقید کی ہے وہ بحیثیت مجموعی میرے نزدیک درست ہے۔

(ب)، گرین - اس کتاب میں جو نظریہ ہم نے اختیار کیا ہے، وہ اصولاً گرین ہی کا نظریہ ہے۔ لیکن بعض حیثیات سے چونکہ اُس کا نقطہ میرے نزدیک قابلِ اعتراض ہے، اسلئے جن باتوں میں مجھکو اختلاف ہے، اُن کا بالتخصیص ذکر کردینا مناسب ہوگا۔

گرین نے اپنے نظریۂ اخلاقیات کی عمارت، مابعد الطبیعات کی بنیاد پر کھڑی کی۔ اور اس کا نظریۂ مابعد الطبیعات، ہیگل کی تصوریت کی روشنی میں، کینٹ کی نظریۂ مابعد الطبیعات پر مبنی ہے۔ لیکن میرا خیال یہ ہے، کہ گرین نے کینٹ کے نظریہ میں جتنی ترمیم کی ہے اُس سے زیادہ کی ضرورت تھی۔ خود اس ترمیم کی بحث کو یہاں نہیں چھیڑا جا سکتا۔ یہاں صرف یہ بتا دینا کافی ہوگا، کہ گرین نے "شعورِ ازلی" کا جو تخیل پیش کیا ہے، اُس کی نوعیت بہت کچھ وہی ہے، جو کینٹ کے "اعیان" (نومنا۔ م) یا ذوات کی ہے۔ اس "شعورِ ازلی" اور حیاتِ انسانی کے ارتقاء فی الزمان کے مابین ایک خلیج حائل ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہے، کہ گرین حیاتِ انسانی کی عملِ ارتقا ہونے کی حیثیت سے کوئی مکمل و قابلِ فہم توجیہ نہیں کر سکتا۔ اس نقص کا ازالہ زمان اور ازلیت کے باہمی علائق کی صرف نظرِ ثانی ہی سے ممکن تھا۔[1]

گرین کے نظریۂ مابعد الطبیعات کا یہی نقص ہے جس کی بدولت میرے نزدیک وہ انسانی ترقی کی حیثیت اجتماعی کے واجبی اعتراف سے قاصر رہا۔ "ازلی شعور" کا وہ اس طرح ذکر کرتا ہے، کہ گویا یہ ایک متفرد ذوات کا شعور ہے، اور اسلئے انسانی زندگی میں اسکے ظہور کا جو "اعادہ" ہوتا ہے، اُس کو بھی اُس نے شروع میں خالص انفرادی ہی اعادہ سمجھا ہے۔ البتہ آگے چلکر اس غلطی کی تصحیح کی کوشش کی ہے۔[2] لیکن اصلی بنیاد میں تبدیلی

---

[1] میں نے اس بارے میں اپنے خیالات کا اظہار "ازلیت" والے مضمون میں کیا ہے، جو ہیسٹنگ کی "انسائکلوپیڈیا آف ریلیجن اینڈ ایتھکس" میں چھپا ہے۔ نیز مائنڈ کے ایک سلسلۂ مضامین میں بھی اس پر بحث کی ہے، (دیکھو نیو سیریز، جلد ۲۱، و ۲۲ و ۲۳۔)

[2] دیکھو مقدمۂ اخلاقیات" کتاب سوم، باب ۳۔ اگر کوئی شخص سختی کے ساتھ اس خیال کا قائل ہے، کہ خیر صرف ارادۂ خیر ہے (یعنی نیکی نام ہے صرف نیک ارادہ کا۔ م)، اور پھر بھی خیر کو تکمیل سے تعبیر کرتا ہے، تو اس صورت میں لزوم دور کا جو اعتراض وارد ہوتا ہے، اور جو کینٹ نے "الٰہیات اخلاق" سکشن ۲ کے خاتمہ پر، پہلے ہی کر دیا تھا، اُس کا جواب دینا مشکل ہے۔ ارادۂ خیر کی تشریح یہ کیجاتی ہے،

کے بغیر پوری تصحیح مشکل ہی سے ممکن تھی۔

"شعور ازلی" کی انفرادیت ہی نے گرین کے لئے یہ بھی دشوار کر دیا، کہ وہ انتہائی خیر کی کوئی معقول توجیہ کرسکے۔ اس مسئلہ میں بھی وہ کینٹ کی آواز بازگشت ہے، کہ خیرِ مطلق صرف "ارادۂ خیر"[1] ہے۔ البتہ اس میں اتنی ترمیم کرنی چاہی ہے کہ علم اور جمال[2] کو بھی خیر کا ایک جزو تسلیم کیا ہے۔ لیکن اس پہلو کو اُس نے تکمیل تک نہیں پہنچایا ہے، اور نہ شاید اُس وقت تک پہنچا سکتا تھا، جب تک کہ اپنے نظریہ کے اساسی اجزا میں کچھ ترمیم نہ کرتا۔ اس بحث پر مزید گفتگو اگلے باب میں ہوگی[3]۔

(ح) نیٹشے۔ نیٹشے کی تصانیف کو جو اہمیت دیجاتی ہے، خصوصاً جب سے جرمنی سے موجودہ جنگ چھڑی ہے، اس کی بنا پر یہاں اُسکے خیالات کا کچھ نہ کچھ ذکر مناسب معلوم ہوتا ہے۔ نیٹشے کو کوئی علمی مصنف نہ سمجھنا چاہیئے، وہ حقیقت میں ایک ادیب یا شاعر ہے، جس نے زیادہ تر اپنے جذبات کی ترجمانی کی ہے۔ اور اُس کے فلسفیانہ خیالات علمی مصنفین کے بجائے، کارلائل، امرسن، والٹ وہٹمان، ٹالسٹائے، یا براؤننگ کے زمرہ میں شمار کئے جاسکتے ہیں۔ بااین ہمہ جو خیال اُس نے پیش کیا ہے، وہ نظری وعملی دونوں حیثیات سے کافی دلچسپ ہے۔ وہ ارتقائیت کا قائل ہے، لیکن اُس کے نظریۂ ارتقا کے نتائج اسپنسر کے

بقیہ حاشیہ صفحہ (۲۲۲) کہ وہ نام ہے قصدِ تکمیل کا اور تکمیل کی یہ تشریح کیجاتی ہے، کہ وہ نام ہے ارادۂ خیر کے کامل تحقق کا۔ اس دشواری کا ایک حد تک گرین نے اعتراف کیا ہے (مقدمہ کتاب ۳، باب ۲

[1] دیکھو "مقدمۂ اخلاقیات"، کتاب سوم، باب ۲، ۴۔

[2] "مقدمۂ اخلاقیات"، کتاب ۳، باب ۵، اور کتاب ۴، باب ۴۔ یہاں بھی اُس پر وہ اعتراض وارد ہوتا ہے، جو سجوک پر کیا گیا ہے، یعنی خیر کو وہ محض ذہنی شئے قرار دیتا ہے۔ دیکھو اوپر ص ۲۳۶۔

[3] سجوک نے اپنی کتاب "اخلاقیات گرین، اسپنسر و مارٹینو" میں گرین کے نظریۂ اخلاق پر بعض نہایت سخت نکتہ چینیاں کی ہیں، اصل یہ ہے، کہ سجوک، گرین کے خیال سے اس قدر دور ہے، کہ وہ اس کے ساتھ پورا انصاف کرہی نہیں سکتا۔ نیز دیکھو پروفیسر اے۔ ای ٹیلر کی کتاب "مسئلۂ کردار" خصوصاً باب دوئم۔ لیکن میرے نزدیک ٹیلر نے بھی پورا انصاف نہیں کیا ہے۔

نتائج ارتقا سے تقریباً بالکل متضاد ہیں۔ اسپنسر اپنا شمار لذتیہ میں کرتا ہے، بخلاف اسکے نیٹشے لذت طلبی کو انتہائے حقارت کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ اسکے نزدیک بجز انگریزوں کے انسان کبھی، حقیقی معنی میں، لذت طلبی کو اپنا مقصد بنا ہی نہیں سکتا۔ اسپنسر ایک ایسی پر امن دنیا کا خواب دیکھتا تھا، جس میں تمام انسان آزاد اور بڑی حدتک مساوی ہو نگے، اور جس میں جنگ کا ہمیشہ کے لئے خاتمہ ہو جائیگا۔ لیکن نیٹشے ایک محدود تعداد میں ایسے فوق البشر[1] انسانوں کا منتظر ہے، جو خطرہ کی زندگی بسر کریں گے، جو اپنے ہم جنسوں سے نفرت کریں گے، اور "مقدس مقاصد" کے لئے "جنگ کو خیر" سمجھیں گے۔ دو مدعیان ارتقائیت کے خیالات کا ایک دوسرے سے اس درجہ متضاد ہونا اُس امر کی ایک دلیل ہے، کہ قطعیت کے ساتھ یہ نہیں معلوم، کہ حیات انسانی میں تنازع للبقا کا کیا حشر ہوگا، اور آگے چل کر دنیا کیا صورت اختیار کرے گی۔ م اسپنسر یا نیٹشے (خاصکر آخر الذکر) نے اپنی پیشین گوئی یا توقعات مستقبل کی کوئی دلیل مشکل ہی سے دی ہے البتہ ضمناً جو دلائل اُن کی تحریروں سے نکلتے ہیں، وہ ڈارون سے زیادہ لامارک کے نقطۂ خیال سے ملتے جلتے ہیں۔

فوق البشر کے تخیل کے علاوہ اخلاقیات میں نیٹشے کے سب سے عجیب نظریات وہ ہیں، جنکا نام اس نے "تجاوز عن القیمۃ" اور "ماوراء خیر و شر" رکھا ہے۔ اول الذکر نظریہ کا جو مدعا ہے، اس کو کسی نہ کسی حدتک تمام علمائے اخلاقیات نے تسلیم کیا ہے۔ جس کا ماحصل یہ ہے، کہ زندگی کے مہمات واجبات اور فضائل اخلاق میں انسانی حالات کے مناسب وقتاً فوقتاً ترمیم و اصلاح ہوتی رہتی ہے۔ لیکن نیٹشے نے جس شے پر بالتخصیص زور دیا ہے، وہ یہ ہے، کہ مخصوص مسیحی فضائلِ اخلاق، مثلاً حلم بردباری، محبت و تواضع کی قیمت حد سے زیادہ بڑھا دیگئی ہے۔ وہ مسیحی اخلاق کو

[1] نیٹشے کا نظریۂ فوق البشر کسی حدتک کارلائل کے نظریۂ ابطال (ہیروز) سے ملتا جلتا ہے، لیکن، نیٹشے کے "فوق البشر" کے اوصاف کارلائل کے اوصاف "بطل" سے بہت کافی مختلف ہیں۔ یہ کہنا غالباً بیجا نہو گا، کہ نیٹشے کارلائل و اسپنسر کے بیچ کی کڑی ہے۔

باب

"غلامانہ اخلاق" کہتا ہے، اور اس کی جگہ پر "آقایانہ اخلاق" قائم کرنا چاہتا ہے۔ اسی ارفع اخلاق کو وہ "ماورائے خیر و شر" سے تعبیر کرتا ہے، جس سے مراد یہ ہے، کہ یہ قانون سے ماورا اور ارفع ہیں۔ علماء مذہب نے بھی اکثر اسی خیال پر زور دیا ہے۔ اور اس میں شک نہیں، کہ ایک معنی کر کے اعلیٰ ترین فضیلت اخلاق خود اپنے لئے قانون ہے[1]۔ (جس پر کسی خارجی قانون کی پابندی عائد نہیں ہوتی۔ م) لیکن نیٹشے نے اس حقیقت پر زور دینے میں یک رخی و انتہا پسندی سے کام لیا ہے[2]۔ بہ حیثیت مجموعی نیٹشے کی نسبت یہ کہا جا سکتا ہے، کہ وہ ایک پیمبر کی طرح بیدار کن تو ضرور ہے، لیکن ایک فلسفی کی حیثیت سے قابل استناد نہیں ہے۔ البتہ اس میں کچھ شبہ نہیں، کہ اس کا پیام خود ہمارے ملک کے لئے، جس پر رسمی اخلاق اور ریا و فریب کی نحوست چھائی ہوئی ہے ایک مژدۂ جان بخش ہے۔ وہ یقیناً مجنون تھا لیکن بے وقت نہیں۔

[1] اس کا مقابلہ اسپنسر کے خیال "حاسۂ فرض اخلاق کی بے ثباتی" سے بھی کرنا چاہیئے دیکھو "اصول اخلاقیات" حصہ اول، باب، فصل ۴۲۔

[2] نیٹشے ایک کثیر التصانیف مصنف تھا۔ لیکن اس کے خیالات کی عام نوعیت کو سمجھنے کے لئے جو کتابیں سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہیں، وہ یہ ہیں: "ماورائے خیر و شر" "شجرۂ اخلاق" (Geneology of Morals) اور "یوں کہتا ہے زرتشت" (Thus Spake Zrathustra)۔ نیٹشے کے خیالات کی ایک عمدہ تشریح و تنقید اے۔ ڈبلیو۔ بن کے قلم سے "بین الاقوامی جریدۂ اخلاقیات" میں نکلی ہے (دیکھو جلد ۱۹۔ صفحہ ۱۴۲)۔ اسی جریدہ" میں ایک دلچسپ مضمون مس ام اٹکنسن کا بھی نکلا ہے (جلد ۱۸ ص ۲۹۱)۔ نیز ہبرٹ جرنل" میں مسٹر ڈبلیو۔ ام سالٹر کا جو مضمون شائع ہوا ہے، وہ بھی قابل حوالہ ہے (جلد ۱۱ ص ۱۰۲)۔ اگر نیٹشے پر نسبتہً کچھ مخالفانہ رائے معلوم کرنا چاہتے ہو تو ایچ۔ ال۔ اسٹیوارٹ کی کتاب "فلسفہ و نفسیات کے موجودہ مسائل" (Questions of the Day in Philosophy & Psychology.) دیکھو۔ انگریزی میں برنارڈ شا نے ایک ترمیم شدہ صورت اور نسبتہً ہلکے رنگ میں ایک حد تک نیٹشے کے خیالات متعلق "فوق البشر" و "تجاوز عن القیمۃ" کی ترجمانی کی ہے۔ "ماورائے خیر و شر" کے تکمیل کیلئے پروفیسر اے۔ ای ٹیلر کے "مسئلۂ کردار" دیکھنی چاہیئے (باب ۸)، کچھ حوالے اگلے باب میں بھی ملینگے

باب ششم

معیار کی مزید تحدید

۱۔ خاص خاص نظریات کا ماحصل

معیار کے متعلق اوپر جو تین اصولی نظریات بیان کئے گئے ہیں، اُن میں سے ہر ایک کچھ نہ کچھ ہماری توجہ کا مستحق ہے۔ ایک طرف اخلاقی نصب العین کی حیثیت قانون کی معلوم ہوتی ہے، اور خاصکر کینٹ کے حکم اطلاقی کی صورت میں تو اس خیال نے اتنی واضح قوت حاصل کرلی ہے، کہ آسانی سے نظرانداز نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح دوسری طرف یہ بھی نظر آتا ہے، کہ غایت اخلاق مسرت ہے، اور جس موزوں شکل میں، اسکو سجوک نے پیش کیا ہے (جو قریباً کینٹ کے خیال پر مبنی ہے) وہ تو یقیناً نہایت ہی معقول معلوم ہوتی ہے۔ علی ہٰذا تیسرا نظریہ بھی درست معلوم ہوتا ہے، کہ ہمارا مقصد حیات انفرادی و اجتماعی کی انتہائی تکمیل ہے۔ لیکن ساتھ ہی ان میں سے کسی ایک نظریہ کو مکمل طور پر تشفی بخش ماننا بھی مشکل ہے۔ مجرد قانون عقلی میں یہ نقص ہے، کہ اُس کا کوئی واقعی مصداق نہیں۔ تنہا مسرت کا تخیل عالمگیر نقطۂ نظر سے خالی ہونے کی بنا پر اخلاقی اصول نہیں بن سکتا۔ البتہ تکمیل والا نظریہ زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اگر اس سے مراد صرف تکمیل حیات ہو، تو اسکی کوئی صاف اخلاقی حیثیت نہیں رہجاتی، اور اگر اس سے مراد تکمیل اخلاق ہو، تو دور لازم آتا ہے۔ ان قباحتوں سے بچنے کی صورت صرف یہ ہے، کہ مقصدِ تکمیل کے صحیح معنیٰ سمجھ لیئے جائیں۔ اُوپر کے باب میں، کسی حد تک، اِن معنیٰ کی توضیح ہوچکی ہے، لیکن ابھی مزید تحدید ضروری ہے۔ گو یہ کام دشواریوں سے خالی نہیں۔ اس لئے کہ اس میں ایسے سوالات سے دوچار ہونا پڑتا ہے، جنکو اگر خالص الٰہیاتی نہ بھی کہا جائے، تاہم الٰہیات کی سرحد سے متصل قطعاً ہیں۔ مثلاً یہ پوچھنا ناگزیر ہے کہ خیر کیا ہے، جو ایک ایسا سوال ہے، جس کو سقراط و افلاطون نے اٹھایا تھا، مگر جس کا آخری جواب کسی سے بھی نہ بن آیا۔ یہاں ہم اس سوال کا کوئی مکمل جواب تو نہیں

نہیں سکتے، تاہم کم از کم اتنا بتایا جا سکتا ہے، کہ ان اشکالات کی بنیاد کیا ہے، اور اُن کو کیسے حل کیا جا سکتا ہے۔ مذکورۂ بالا سوال کو ایک دوسرے پیرایہ میں یوں بھی پیش کیا جا سکتا ہے کہ قیمت کے معنی کیا ہیں، جس سے اُمید ہے، کہ ہم کو اصل بحث میں کسی قدر مدد ملیگی۔

۲ - تحلیلِ قیمت

قیمت کو زیادہ تر ایک اقتصادی تخیل سمجھا جاتا ہے۔ مثلاً دن بھر کی مزدوری یا روٹی کی قیمت سے ہماری مراد عام طور پر یا تو کسی انسانی حاجت کی مقدارِ تشفی ہوتی ہے، یا وہ اضافی تخمینہ، جو (مثلاً روپیہ کی صورت میں) کوئی انسانی جماعت اس مقدار کا کرتی ہے۔ دوسرے معنیٰ دراصل پہلے ہی معنیٰ پر مبنی ہیں۔ اور اس پہلے معنی کی رو سے کسی شے کی جو قیمت قائم کیجاتی ہے، وہ عموماً کسی دوسری شے کا ذریعہ و واسطہ ہونے کی بنا پر کیجاتی ہے۔ روٹی کی قیمت اسلئے ہے، کہ وہ بقاء حیات، دفع گرسنگی یا لذت اکل کا ایک ذریعہ ہے۔ یعنی اس کی قیمت موقوف ہے، زندگی، لذت یا رفع تکلیف کی قیمت پر۔ اس قسم کی قیمت کو بعض اوقات آلی یا عرضی قیمت کہا جاتا ہے، جو ذاتی قیمت سے مختلف خیال کیجاتی ہے۔ ہمکو یہاں جس سوال سے بحث ہے، وہ عرضی نہیں بلکہ ذاتی قیمت کا سوال ہے، یعنی وہ چیزیں کیا ہیں (بشرطیکہ ایسی کوئی چیز ہو بھی) جو کسی دوسری شے کا ذریعہ و آلہ ہونے کی بنا پر نہیں بلکہ بذات خود قیمت رکھتی ہیں۔ کینٹ کا یہ کہنا کہ بجز ارادۂ خیر کے اور کوئی شے خیرِ مطلق نہیں ہے، یہی معنی رکھتا ہے، کہ بذات خود اور علی الاطلاق صرف ارادۂ خیر ہی قیمتی ہے۔ مثلاً اُس کے نزدیک مسرت کی ذاتی قیمت اُسی وقت ہے، جب کہ آدمی اُسکا مستحق ہو، اور مستحق اسیوقت ہوتا ہے، جب یہ مسرت ارادۂ خیر کے ساتھ پائی گئی ہو۔ غرض کینٹ کی رائے میں ارادۂ خیر بذات خود قیمتی ہے، اور ہر وہ چیز جو ذاتی قیمت رکھتی ہے، ارادۂ خیر اُس کا ایک لازمی عنصر ہوتا ہے۔ بخلاف اسکے مجوک اس امر کا قائل ہے، کہ لذت اور صرف لذت ہی ایک ایسی شئی ہے، جو بالذات قیمتی ہے۔ بعض لوگ مدعی ہیں، کہ حسن بالذات قیمتی ہے۔ اسی طرح کچھ آدمی، عقل، محبت، صداقت، زندگی و آزادی وغیرہ کو بالذات قیمتی قرار دے سکتے ہیں۔ لیکن یہاں ہم کو ان مختلف آراء و خیالات سے سروکار نہیں، بلکہ صرف یہ دکھلانا ہے، کہ جب کسی شے کو بالذات قیمتی کہا جاتا ہے، تو مراد یہ ہوتی ہے، کہ یہ کسی دوسری شے کا محض ذریعہ و واسطہ ہونے کی بنا پر نہیں بلکہ فی نفسہ اور بذات خود ہمارے لیئے قیمتی ہے۔ اس ضمن میں دو باتوں کا اور لحاظ رکھنا بھی ضروری ہے۔

(۱) یہ ظاہر ہے، کہ جب ہم کسی شئے کو قیمتی سمجھتے ہیں، تو اس کا حصول موجب لذت ہوتا ہے۔ جس سے دہوکا ہو سکتا ہے، کہ کسی شئے کا قیمتی سمجھنا اس کے ذریعۂ لذت ہونے پر موقوف ہے۔ لیکن یہ حقیقت میں، جیساکہ پہلے گذر چکا ہے ایک مغالطہ ہے۔ مثلاً اگر ہم علم کو قیمتی سمجھتے ہیں، تو اس کا حصول یقیناً لذت بخش ہوتا ہے، لیکن یہ کہنا پھر بھی صحیح رہتا ہے کہ اس صورت میں ہم جس شئے کو قیمتی سمجھتے ہیں وہ علم ہی ہے۔ اصل یہ ہے، کہ احساس لذت کسی شئے کے قیمتی سمجھنے کی محض ایک علامت یا اس کا ذہنی پہلو ہے۔ یہاں تک کہ اگر ہم لذت ہی کو قیمتی سمجھیں تو بھی اس کے حصول کی لذت نفس اس لذت سے جو قیمتی اور مطلوب ہے، ایک جداگانہ شئے ہوگی۔

(۲) دوسری بات یہ ہے، کہ جب ہم کہتے ہیں، کہ فلاں شئے بالذات قیمتی ہے، تو اس سے صرف یہ مراد نہیں ہوتی کہ کسی کو اس سے لذت ملتی ہے۔ مثلاً اگر بلی کو چوہے سے کھیلنے میں لذت ملتی ہے، تو اس کی بنا پر ہم یہ نہیں کہہ سکتے، کہ چوہے کے ساتھ کھیلنا فی نفسہ یا بالذات قیمتی شئے ہے۔ بلکہ بالذات قیمتی سے مراد وہ شئے ہوتی ہے جو کسی ذی عقل ذات کو غور و فکر کے بعد قیمتی نظر آتی ہے۔ لہذا قیمتی شئے کی تعریف یہ ہو سکتی ہے، کہ جو براہ راست عقل پر مبنی ہو۔

ان باتوں کو پیش نظر رکھنے کے بعد اب امید ہے، کہ خیر کا مفہوم زیادہ واضح طور پر سمجھ میں آسکے گا۔

۳۔ خیر کے معنی

حال میں لوگوں نے (خصوصاً ڈاکٹر جی۔ای۔ مور نے اپنی کتاب "اصول اخلاقیات" میں) اس امر پر بیحد زور دیا ہے، کہ اخلاق میں لفظ خیر کا جو مفہوم ہے، اس کی تعریف ناممکن ہے۔ بے شک منطق میں تعریف کے جو معنی ہیں، وہ تو یقیناً نہیں ممکن۔ اسلیئے کہ منطقی تعریف کسی شئے کی اسوقت تک نہیں ہو سکتی، جبتک، وہ کسی جنس عالی کی تحت میں نہ داخل ہو، اور یہ ظاہر ہے، کہ خیر کے اوپر کوئی جنس عالی نہیں ہے، جس کے اندر یہ داخل ہو۔ نیز تحلیل اجزا کے ذریعہ سے بھی اس کی تعریف نہیں ممکن ہے، اس لیئے کہ اس میں اجزا ہی نہیں پائے جاتے۔ اسی بنا پر کہا جاتا، کہ یہ رنگ و بو وغیرہ کیطرح کا گویا ایک بسیط باطنی احساس ہے، جسکی مزید تعریف و توضیح ناممکن ہے۔ لیکن ایک مفہوم ایسا بھی ہے، جس کی رو سے

اگر بو کی نہیں تو رنگ کی تو قطعاً تعریف ہو سکتی ہے۔ جو شے کسی ترتیب یا سلسلۂ مراتب سے تعلق رکھتی ہے، اُس کی تعریف اسی ترتیب یا مراتب کے حوالہ سے کیجا سکتی ہے مثلاً سبز کی تعریف یہ ہو سکتی ہے، کہ وہ نام ہے، زرد اور کبود کے درمیانی رنگ کا۔ پانچ کی تعریف یہ کیجا سکتی ہے، کہ وہ نام ہے، اُس بسیط عدد کا، جو چار کے بعد ہوتا ہے۔ اس معنی کر کے افراد و اشخاص تک کی تعریف ممکن ہے۔ مثلاً سقراط کی تعریف یہ کیجا سکتی ہے، کہ وہ فلسفیانہ حیثیت سے فلاطون کا خاص پیشرو تھا، اس صورت میں اُسکے دوسرے خصائص جو فلسفہ سے تعلق نہیں رکھتے عرضی سمجھ کر نظر انداز ہو جاتے ہیں۔ قریباً اسی مفہوم میں خیر کی بھی تعریف ممکن ہے، بشرطیکہ ہم اس کو قیمت کے تخیل سے وابستہ کر دیں۔ کیونکہ قیمت میں مراتب پائے جاتے ہیں ایک چیز دوسری چیز سے زیادہ قیمتی ہوتی ہے۔ اور قیمتوں کو ایجابی و سلبی قرار دیا جا سکتا ہے۔ لہذا اب ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ خیر سے مراد وہ شے ہے، جو ایجابی قیمت رکھتی ہو، اور جو شے سلبی قیمت رکھتی ہے، اس کا نام شر ہے۔ نیز یہ بھی کہا جا سکتا ہے، کہ قیمت کی طرح خیر و شر کی دو قسمیں ہیں ذاتی و عرضی (آلی)۔ اسپنسر نے ایسی چیزوں کی ایک لمبی چوڑی فہرست دی ہے، جو آلی حیثیت سے خیر کہی جاتی ہیں، جن میں اس نے چھتری کی سی حقیر شئی سے لیکر اعلیٰ و ادنیٰ بہت سی چیزوں کو گنایا ہے۔ لیکن ہم کو یہاں جس شے سے بحث ہے وہ خیر بالذات ہے، نہ کہ بالعرض۔

اخلاقیات میں ہم کو نفس خیر سے بحث نہیں ہے، بلکہ اس اعلیٰ و برترین خیر سے ہے جو ذوی العقول کے افعال کا مرجع ہونی چاہیئے اور مذکورۂ بالا نقطۂ نظر کی رو سے برترین خیر وہ شے ہے، جو اعلیٰ ترین ایجابی قیمت رکھتی ہو۔ یا چونکہ ہمکو انسانی افعال سے تعلق ہے، اس لئے یوں کہو کہ وہ اعلیٰ ترین ایجابی قیمت ہے جس کا حصول انسان کے لئے ممکن ہے۔ اب ہمکو جو کچھ معلوم کرنا ہے وہ یہ ہے کہ آیا قیمت نے اس تخیل کا کوئی متعین مصداق بتایا جا سکتا ہے یا نہیں سب مانتے ہیں، کہ کام آسان نہیں۔ اور ذیل میں اُسکی نسبت جو کچھ لکھا جاتا ہے، اُس کو بس ایک طرح کی آزمائشی کوشش سمجھنا چاہیئے[1]

[1] اس بحث کی مزید تفصیل کیلئے مولف ہذا کا مضمون "معنیٰ خیر و شر" (The meaning of good & evil) دیکھو جو "بین الاقوامی جریدۂ اخلاقیات" جلد ۱۲ میں شائع ہوا ہے صفحہ ۲۵۱-

ب ۶

۴۔ خیر برتر۔ جب ہم پوچھتے ہیں، کہ خیر برتر کیا ہے، تو مراد یہ ہوتی ہے، کہ وہ کیا شئے ہے، جس سے ایک ذی عقل ہستی کو کامل تشفی حاصل ہو سکتی ہے۔ ممکن ہے، کہ اس جستجو میں بالآخر ہمکو صرف کسی ایسی شئے کے انکشاف پر قناعت کرنی پڑے جس کی قیمت تشفی کامل سے کم ہو، لیکن کوشش کی ابتدا اسی عزم سے کرنی چاہئے، کہ انکشاف مطلوب میں پوری کامیابی ہو۔ گو اس میں شک نہیں، کہ انسان جیسی ہستی کی کامل تشفی کیلئے بہت کچھ درکار ہے۔ بقول کارلائل کے، کہ۔

"کیا ساری دنیا کی دولت وثروت، زینت وآرائش، اور انواع اطعمہ مل کر بھی یہ قدرت رکھتے ہیں، کہ ایک موچی تک کو مسرور رکھہ سکیں؛ یہ چیزیں گھنٹے دو گھنٹے سے زائد کی مسرت کا باعث نہیں ہو سکتیں؛ کیونکہ موچی بھی فقط پیٹ ہی نہیں بلکہ روح بھی رکھتا ہے، اور اس کی دائمی تشفی کے لیئے خدا کی ساری نامحدود خدائی بلا شرکت غیرے درکار ہے، تاکہ جب اور جو خواہش پیدا ہو، فوراً پوری ہو جائے، ...... تم اس کو آدھی خدائی دیدو، تو بھی وہ اپنے کو مظلوم ترین انسان خیال کرے گا، اور بقیہ آدھی خدائی کے مالک سے جھگڑا کرنے پر آمادہ رہیگا[1]"

بلکہ سچ یہ ہے، کہ کارلائل کے اس موچی کے لیئے ساری خدائی کا مالک بنجانا بھی اسوقت تک تشفی بخش نہیں ہو سکتا، جبتک یہ نہ معلوم ہو جائے، کہ بس یہی سب سے زیادہ قیمتی ملکیت ہے، ورنہ اس سے بھی بہتر وخوب تر کی خواہش[2] پیدا ہوگی۔ لہذا اب میرے نزدیک برترین خیر کی تعریف یوں کی جا سکتی ہے، کہ وہ نام ہے، ایسے کامل انتظام عالم کا، جو بربنائے کمال اختیار کیا گیا ہو۔ رہی یہ بحث کہ ہمارا واقعی عالم ایسا کامل ہے یا نہیں، تو یہ مابعد الطبیعات کا سوال ہے، جس کے حل میں ممکن ہے، کہ ہم اس منزل سے کچھ زیادہ آگے نہ بڑھے ہوں، جہانتک کہ فلاطون پہنچا تھا۔ اگر یہ مان بھی لیا جائے، کہ دنیا ہر لحاظ سے مکمل ہے تو بھی کم از کم اتنا قطعی ہے، کہ وہ دنیا، جو کسی خاص وقت

---

[1] یہ اقتباس اصل کتاب میں حاشیہ پر ہے۔ م

[2] اس موقع پر حالی کا یہ شعر یاد آجاتا ہے، کہ

ہے جستجو کہ خوب سے ہے خوب تر کہاں
اب دیکھیئے ٹھہرتی ہے جا کر نظر کہاں۔ م

ہمارے پیش نظر ہوتی ہے، پوری طرح مکمل نہیں ہوتی بلکہ پوری طرح مکمل دنیا کو ایک ایسی شئے خیال کرنا چاہیئے، جو صرف بتدریج حاصل ہوسکتی ہے۔ اگر یہ خیال ٹھیک ہے، تو پھر ذی عقل ہستی پر محض اتنا فرض عائد ہوتا ہے، کہ جسوقت جہاں تک اس نقطۂ کمال کی طرف بڑھ سکتا ہے، بڑھے، اور اگر خیر کامل کا حصول قطعاً ناممکن ہو، تو بھی ذی عقل ہستی پر اتنا بہر حال واجب ہوگا، کہ جس حد تک اس کا حصول ممکن ہے اس حد تک حاصل کرے۔ لہذا اخلاقیات کے نقطۂ نظر سے یہ سوال زیادہ اہمیت نہیں رکھتا کہ یہ خیر کامل ممکن الحصول ہے یا نہیں۔ اس لئے اب آگے ہمکو صرف اس سوال سے بحث ہوگی، کہ خیر کامل کا یہ تخیل اخلاقی خیر کی تعریف و تحدید پر کیا اثر رکھتا ہے۔

۵۔ خیر کامل اور خیر اخلاقی۔

خیر کے اخلاقی معنی سمجھنے کے لئے، پہلے، خیر، اختیار خیر اور سعی خیر کے فرق کو سمجھ لینا ضروری ہے۔ گو ان میں کامل تفریق نہیں ممکن، اسلئے کہ کسی عالم کو کامل طور پر تسکین بخش یا خیر جاننا اور پھر اسکو اختیار نہ کرنا مشکل ہے، علی ہذا اس قسم کے کامل عالم کے تصور کو اس کی سعیِ حصول سے جدا کرنا بھی دشوار ہے، تاہم ایک عمومی حیثیت سے نفس اس عالم کامل کے تخیل کو اس کے اختیار اور کوشش حصول سے ممتاز کیا جاسکتا ہے۔ اور ہمارے موجودہ مقصد کے لئے یہ تفریق و امتیاز ضروری ہے۔ اگر پہلے ہی سے کامل عالم کا وجود تسلیم کرلیا جائے، تو پھر اخلاق کے لئے کوئی جگہ ہی نہیں رہجاتی یا اخلاق کے معنی صرف یہ ہوں گے، کہ عالم جس طرح موجود ہے اسی کو علی حالہ قبول کرلیا جائے۔ چنانچہ وحدۃ الوجودی نظامات کا، جو خصوصیت کے ساتھ مشرق میں زیادہ پائے جاتے ہیں، اسی جانب رجحان ہے، بلکہ وہ مصنفین تک جو اخلاقی جدوجہد پر بہت زیادہ زور دیتے ہیں بعض اوقات ایسے الفاظ استعمال کرتے ہیں، جن سے خیال ہوتا ہے، کہ ان کے نزدیک بھی موجودات کا علی حالہا قبول کرلینا ہی اخلاق کا انتہائی فرض ہے۔ مثلاً براوننگ کے اس شعر کا یہی مطلب لیا جاسکتا ہے، کہ "خدا نے عالم کو جس طرح پیدا کیا ہے، وہ علی حالہ تمام تر حسن ہے، جس کا جاننا محبت ہے اور محبت فرض ہے"

لیکن بظاہر ہم کو یہ ایک کھلی ہوئی بات معلوم ہوتی ہے، کہ عالم میں حسن و قبح دونوں کا

وجود ہے، اور اخلاقی جدوجہد نام ہے قبح کے گھٹانے اور حسن کے بڑھانے کا۔ البتہ یہ کہا جاسکتا ہے، کہ صحیح معنیٰ میں کوئی شئے حقیقی طور پر اسوقت تک حسین وجمیل نہیں ہے، جب تک وہ اختیار نہ کیجائے، نیز یہ کہ قبح کو گھٹانے کی کوشش حسن ہی کا ایک مظہر ہے۔ مگر یہاں ان مشکل سوالات کا تصفیہ کئے بغیر، ہم کم ازکم اتنا بہر صورت کہہ سکتے ہیں، کہ انسان کی زندگی، جیسا کہ علی العموم یہ ہمکو نظر آتا ہے، کامل حسن نہیں رکھتی، اور اخلاقی زندگی سے ہماری مراد حسن کا اختیار اور اس کے حصول کی کوشش ہے۔ خیر کامل نام ہے، حسن کامل کا، اور خیر اخلاقی نام ہے، اس حسن کامل کے اختیار اور کوشش حصول کا، جو اس کے لازمی اجزا قرار دیئے جاسکتے ہیں۔ کینٹ کے ارادۂ خیر سے، یہی جس کو وہ خیر مطلق کہتا ہے یہی اختیار اور کوشش مراد ہے، اور یہ بالکل صحیح معلوم ہوتا ہے، کہ اخلاقاً صرف یہی چیزیں خیر ہیں۔ لیکن ان کا خیر ہونا مستلزم ہے، اُس مقصد کے خیر ہونے کو جو ان کا مرجع ہے، اور جسکی شاید بہترین تعبیر حسنِ کامل ہے۔ اسی مذاق کے مصنفین یہ دعوٰی کہا سکتے ہیں، کہ اختیار اور سعی بذات خود خیر کامل ہیں۔ مگر یہ صحیح نہیں۔ البتہ اتنا کہا جاسکتا ہے، کہ اختیار خیرِ کامل کا ایک لازمی مظہر اور سعی اس کا ایک لازمی جز ہے۔ لیکن یہ کسی طرح ذہن میں نہیں آسکتا، کہ خیر محض اختیار اور سعی کا نام ہے۔ لہٰذا اخلاقی خیر، خیر کامل سے ایک جدا گانہ شئے ہے۔ گو یہ کتنا ہی صحیح کیوں نہ ہو، کہ ایک دوسری کو لازماً متضمن ہے۔

۶۔ خیر اور صائب

جس طرح خیر کامل اور خیر اخلاقی میں تفریق ضروری تھی، اُسی طرح خیر اور صواب میں فرق کرنا بھی کافی اہم ہے۔ فعل صائب کی عام تعریف یہ کیجا سکتی ہے، کہ وہ نام ہے، ایسے فعل کا، جو باعث خیر ہو۔ گو فعل صائب کو فعل کہنے میں یہ داخل ہے، کہ اس کا کوئی نہ کوئی فاعل ہے، جو اس کو اختیار کرتا ہے، لیکن اس کے صواب وعدم صواب کا فیصلہ کرنے میں ہم اصل میں فاعل کے رویہ واختیار سے زیادہ اس مقصد پہ نظر رکھتے ہیں، جو اس سے حاصل ہوگا۔ لیکن

---

[1] خیر بالذات کے مصداق پر مور نے اپنی کتاب "اصول اخلاقیات" ("Ethical Principia") میں دلچسپ بحث کی ہے۔ دیکھو باب ۶۔

باب ۳

چونکہ مصداق خیر کے بارے میں ہمارا علم ناقص ہے، اسلئے ہم پوری قطعیت کے ساتھ نہیں کہہ سکتے، کہ کون سے افعال اس کے حصول کا بہترین ذریعہ ہوسکتے ہیں۔ اسی لئے جب ہم افعال کو صائب کہیں، تو اس کے معنی صرف یہ سمجھنے چاہئیں کہ جہانتک ہم جانتے ہیں، یہ افعال باعث خیر ہیں۔ لیکن "ہم جانتے ہیں" میں بھی ذرا ابہام ہے۔ کیونکہ اس سے مراد کیا ہے، خود فاعل کا جاننا، یا دوسروں کا جاننا پھر دوسروں کے جاننے کی بھی دو صورتیں ہیں، ایک تو عین فعل کے وقت کا جاننا، دوسرے فعل سے کچھ پہلے یا بعد کا جاننا۔ ان فروق میں اخلاقی حیثیت سے یہاں جس فرق کا جاننا سب سے زیادہ اہم ہے، وہ وہ ہے، جو خود فاعل اور دوسروں کے جاننے میں عین فعل کے وقت پایا جاتا ہے۔ نیز اس کے علاوہ بھی کچھ اور اہم فروق ہیں۔ اکثریت کے لحاظ سے یہ کہنا درست معلوم ہوتا ہے، کہ جو افعال بوقت فعل علی العموم حصول خیر کا بہترین ذریعہ خیال کئے جاتے ہیں، اُنہی کو ہم صائب سمجھتے ہیں۔ البتہ خود فاعل کے علم میں اگر کوئی خاص خوبی یا نقص پایا جاتا ہے، تو اُس کا بھی ہم کچھ نہ کچھ لحاظ ضرور کرتے ہیں۔ اسی بنا پر اکثر صائب شخصی اور صائب غیر شخصی کی ایک تفریق قائم کیجاتی ہے، جس کی کسی قدر مزید تشریح ضروری سا ہے۔

۷۔ صائب شخصی اور صائب واقعی

صائب شخصی سے مراد علی العموم وہ فعل ہوتا ہے، جو خود کرنے والے شخص کو صائب نظر آتا ہے، اور صائب واقعی سے مراد وہ فعل ہوتا ہے، جو کسی کے شخصی خیال سے قطع نظر کرکے فی الواقع حصول خیر کا موجب ہوتا ہے۔ لیکن ان دونوں کے تصفیہ و تعیین کی راہ میں کافی دشواریاں ہیں۔ کیونکہ اکثر خود فاعل تیقن کے ساتھ یہ نہیں جانتا، کہ کون سے افعال بہتر ہیں، یا جو راہ عمل اُس نے اختیار کی ہے، وہ خود اس کی نظر میں قطعاً بہتر ہے۔ پھر اس کا فیصلہ کرنا تو اور بھی مشکل ہے، کہ فلاں فعل مجموعی عالم من حیث کل، کے نقطۂ نظر سے بہتر ہے یا نہیں۔ علاوہ بریں نظری حیثیت سے بھی اِس میں متعدد دشواریاں ہیں۔ مثلاً یہ کہا جاسکتا ہے، کہ (۱) جو فعل شخصی طور پر صائب ہے، وہ ہمیشہ واقعی طور پر بھی صائب ہوگا (۲) تمام افعال شخصی طور پر صائب ہوتے ہیں (۳) تمام افعال واقعی طور پر صائب ہوتے ہیں۔ ان اختلافات کی تفصیل سے اُمید ہے،

کہ ہمکو مذکورۂ بالا فروق کے معنی اور انکی عملی اہمیت کے سمجھنے میں مدد ملیگی۔

۸۔ کیا صائب شخصی ہمیشہ صائب واقعی ہوتا ہے؟

اس کا سب سے زیادہ علانیہ طور پر جو شخص قائل کہا جا سکتا ہے وہ گرین ہے۔ اُس کا یہ دعویٰ کہ محرکِ افعال کے نیک و بد ہونے کا اندازہ پوری صحت کے ساتھ نتائج افعال کی نیکی و بدی سے ہوتا ہے، یہی معنی رکھتا ہے۔ بے شک ایک معنی کرکے یہ دعویٰ نہ صرف صحیح بلکہ تقریباً ایک ہی مفہوم کی مختلف الفاظ میں تکرار ہے۔ اس لئے کہ کسی فعل کے محرک سے مراد وہ نتائج ہیں، جنکا قصد براہِ راست اُس فعل میں داخل ہوتا ہے، اور یہ کہ اس فعل کا معلول صحیح معنی میں صرف انہی نتائج کو قرار دیا جا سکتا ہے۔ لیکن الفاظ کو اس طریقہ سے توڑ مروڑ کر استعمال کرنا قطعاً نا روشنی ہے۔ اگر کسی آدمی کو اچانک خبر ہو، کہ اُس کے دوست پر شیر حملہ کر رہا ہے، اور وہ اس شیر کو مارنے کیلئے بندوق چلاتا ہے، جس کا نشانہ خود اس کا دوست بنجاتا ہے، تو اس میں شک نہیں کہ اُس آدمی کے فعل کا مقصد صرف شیر کو مارنا تھا، اور دوست کی موت محض اتفاقاً واقع ہوگئی۔ لیکن بایں ہمہ اتنا کہنا درست ہوگا، کہ یہ فعل اُن حالات کا ایک جزو اور اصلی جزو ہے، جو اس نتیجہ، یعنی دوست کی موت کے باعث ہوئے ہیں۔ بس اسی قدر زیادہ سے زیادہ ہر فعل کی نسبت کہا جا سکتا ہے، جس کے علاوہ کسی اور مفہوم میں گرین کا دعویٰ مشکل ہی سے صحیح ثابت ہو سکتا ہے، گو اس کے دلائل اس سے بھی آگے جاتے ہیں، اور یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ شخصی و واقعی صائب میں اتنا تضاد نہیں ہے، جتنا کہ لوگ اکثر سمجھتے ہیں۔ لیکن عام فہم سلیم کینٹ ہی کی تائید کریگی، کہ بہتر سے بہتر ارادہ بھی بعض اوقات اپنے مقصد کے پورا کرنے میں ناکام رہتا ہے۔ اور ظاہر ہے، کہ اس ناکامی کا موجب اکثر فاعل کی بصیرت و علم کے مختلف نقائص ہوتے ہیں، لہذا یہ ہو سکتا ہے، کہ ایک فعل جو اپنے فاعل کے نزدیک یعنی اس کے علم میں صائب ہے، وہ فی الواقع غیر صائب ثابت ہو جس سے سوال پیدا ہوتا ہے، کہ کیا یہ خیال (یعنی فاعل کے نزدیک شخصی طور پر فعل کا صائب ہونا۔ م) ہر فعل کی نسبت صحیح نہیں۔

۹۔ کیا تمام افعال شخصی طور پر صائب ہوتے ہیں؟

سقراط کا دعویٰ تھا، کہ "کوئی آدمی عمداً (دانستہ۔ م) نیکی سے محروم نہیں رہتا"، اسی خیال کو اس طرح بھی ادا کیا

جاتا ہے، کہ "کوئی آدمی عمداً بد نہیں ہوتا"۔ باقی رہا ملٹن کے **شیطان** کا یہ کہنا کہ "بدی تو میری نیکی ہوجا"، یا شکسپیئر کے رچرڈ سوم کا یہ قول، کہ "میں نے اپنے کو بدمعاش ثابت کرنے کا تصفیہ کرلیا ہے"، تو اُسکی نسبت یہ باور کرنا مشکل ہے، کہ فسانہ و شاعری کے علاوہ واقعی دنیا میں بھی کبھی کسی نے ایسا خیال اپنی نسبت ظاہر کیا ہے۔ اور کم از کم اتنا تو بہرحال قطعی ہے، کہ شیطان اور رچرڈ نے بھی جو خیال ظاہر کیا ہے، وہ اپنے ذاتی نقطۂ نظر سے انکو کسی نہ کسی معنی کر کے بہتر ہی نظر آتا تھا۔ لیکن ہمارے لئے جو بات یہاں قابل لحاظ ہے، وہ یہ ہے، کہ اس صورت میں بھی یہ نہیں کہا جا سکتا، کہ ایسے لوگ اپنے افعال کو صائب سمجھتے ہیں۔ کیونکہ کسی شئے کو صائب سمجھنے کے معنی صرف یہ نہیں ہے، کہ ہمارے انفرادی نقطۂ نظر سے وہ صائب ہے، بلکہ عالمگیر طور پر اُس کا صائب ہونا ضروری ہے۔ شخصی طور پر بھی ہم کسی شئے کو اُس وقت تک صائب نہیں کہہ سکتے، جبتک وہ عالمگیر نقطۂ نظر تک پہنچنے کی کم از کم سچی کوشش پر مبنی نہو۔ اور جو شخص اس قسم کی کوشش نہیں کرتا، اُسکو کم سے کم اس مفہوم میں تو "دانستہ بدکار" کہا ہی جا سکتا ہے، کہ وہ اپنے بد یا نیک ہونے کی پروا نہیں کرتا۔ لہذا صائب شخصی کو صائب واقعی سے الگ کرنے کے یہ معنی نہیں ہیں، کہ خالص شخصی و انفرادی نقطۂ نظر کو سامنے رکھنے کا نام صائب شخصی ہے، بلکہ معنی یہ ہیں کہ صائب کلی و واقعی کے کامل نقطۂ نظر تک ہمارا پہنچنا، تقریباً بلکہ قطعاً ناممکن ہے۔

۱۰۔ کیا تمام افعال واقعی طور پر صائب ہوتے ہیں؟

اگر ہم استحسانیت (یعنی دنیا میں جو کچھ ہے یا ہوتا ہے سب خیر ہی خیر ہے۔ م) کے خیال کو کلیۃً صحیح مان لیں، تو ہمکو قبول کرنا پڑیگا، کہ تمام چیزوں کا نتیجہ خیر ہی ہوتا ہے۔ اور یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ ہر فعل واقعی طور پر صائب ہوتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے، کہ ہم اخلاقی مخلوق ہو کر استحسانیت کے نقطۂ نظر کو نہیں اختیار کر سکتے، (ورنہ پھر اخلاق کا تو خاتمہ ہی ہوجاتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں خیر و شر صواب و عدم صواب کی تفریق ہی اُٹھ جاتی ہے۔ م) ہمارے نقطۂ نظر سے صائب واقعی سے مراد وہ فعل ہے، جو اس حد تک موصل الی الخیر ہو، جس حد تک کہ انسان کا علم جا سکتا ہے۔ اسی لئے یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے، جیسا کہ اسپنسر کا دعویٰ ہے، کہ ہمکو کسی فعل کے واقعی صائب ہونیکا کامل یقین مشکل ہی سے حاصل ہو سکتا ہے۔ اسلئے کہ یہ ہمیشہ ممکن ہے، کہ آگے چل کر

ب ۶

اس فعل کے کچھ ایسے نتائج رونما ہوں، جو خیر نہیں ہیں - تاہم اخلاقی حیثیت سے صائب واقعی سے مراد وہ فعل لیا جاسکتا ہے، جو بحیثیت مجموعی جہانتک انسانی علم کی رسائی ہے، شر کے بہ نسبت خیر کی طرف زیادہ موصل ہو - لہذا معلوم ہوا کہ اخلاقیات میں صواب شخصی و صواب واقعی کے مابین کوئی قطعی و نوعی تفریق نہیں قائم ہو سکتی بلکہ اس تفریق کی بنیاد صرف اُس مرتبۂ علم کے فرق پر جسکی رو سے ہم اپنے نتائج افعال کا فیصلہ کرتے ہیں (یعنی اگر ہم کو کسی فعل کی نسبت یہ معلوم ہو، کہ جہانتک ہمارا علم جاتا ہے وہ شر سے زیادہ نتیجۂ خیر کا باعث ہے، تو اس فعل کو واقعی طور پر صائب کہا جائے گا - م) لیکن بااین ہمہ یہ تفریق ہے کافی اہم -

۱۱- ماورار خیر و شر - ایک حد تک انہی مذکورۂ بالا قسم کی دشواریوں کی بناپر فلاسفہ کی ایک جماعت اس امر کی قائل ہوگئی ہے، کہ اخلاقی حکم محض اضافی و اعتباری صداقت رکھتا ہے، کسی حقیقی و مطلق صداقت پر اس کی بنیاد نہیں ہے - اسی کو بعض لوگوں نے اس طرح ظاہر کیا ہے، کہ انتہائی حقیقت "ماوراء خیر و شر" ہے - یہ فقرہ تو نیٹشے[۱] سے ماخوذ ہے لیکن اختلاف صورت کے ساتھ یہ خیال اسپنوزا[۲] و اسپنسر[۳] کے ہاں بھی پایا جاتا ہے، اور موجودہ معنفین میں ڈاکٹر بریڈلی[۴] اور ڈاکٹر بسینکٹ[۵] کی کتابوں میں ملتا ہے - ان لوگوں کے خیالات کی کوئی معقول تفصیل تو اس ورسی کتاب میں ممکن

---

[۱] دیکھو اُس کی کتاب "ماوراء خیر و شر" (Beyond Good & Evil)

[۲] دیکھو اُسکی کتاب "اخلاقیات"، حصۂ دوم ضمیمہ -

[۳] اسپنسر کا دعویٰ ہے، کہ اخلاقی احکام کا اطلاق صداقت مطلقہ پر نہیں ہو سکتا، اور انسانی زندگی کے موجودہ حالات میں ہم کسی فعل کو خیر مطلق مشکل ہی سے کہہ سکتے ہیں، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے، کہ ایک شے دوسری کے بہ نسبت کم شر ہے - دیکھو "اصول اخلاقیات"، حصۂ اول، باب ۱۵ و باب ۲ -

[۴] اس کا دعویٰ ہے، کہ اخلاقی نقطۂ نظر صرف ایک حد تک صداقت پر مبنی ہوتا ہے - دیکھو اُس کی کتاب Appearance & reality ("ظاہر و حقیقت")، باب ۲۵ -

[۵] دیکھو "The Principle of individuality & Value" (اصولِ انفرادیت اور قیمت) صفحہ ۳۱۰ -

نہیں، لیکن اتنا جان لینا ضروری ہے، کہ اس قسم کے نظریہ کی مختلف تعبیریں ہوسکتی ہیں۔ ایک معنی کر کے یہ ماننا پڑتا ہے، کہ جبتک ماہیت خیر اور اُس کے شرائط تحقق کی نسبت ہمارا علم ناقص ہے، اُس وقت تک اخلاقی احکام کی حیثیت محض اضافی و اعتباری ہے۔ جو افعال ایک وقت ایک جماعت کے حالات کے لحاظ سے صائب سمجھے جاتے ہیں، وہی دوسرے وقت اور دوسرے حالات کے ماتحت غیر صائب قرار پاسکتے ہیں۔ اور جبتک انسانی علم اور احوال میں ترقی یا تغیر کا سلسلہ قائم ہے، اُس وقت تک یہی حالت باقی رہیگی۔ لیکن اس سے ہمارے اس دعوے میں کوئی خلل نہیں پڑتا، کہ انسان اپنے علم میں جس شئے کو بہتر سے بہتر سمجھتا ہے، اُس کا کرنا ہمیشہ اسکے لئے فعل صائب کا حکم رکھتا ہے جس سے ثابت یہ ہوتا ہے، کہ آدمی کو ہمیشہ نیٹشے کے اس خیال کے لئے تیار رہنا چاہیئے جسکو وہ "تجاوز عن القیمۃ" کہتا ہے۔ بس خالص اخلاقیاتی نقطۂ نظر سے اتنا ہی جاننا ضروری ہے۔ رہا یہ سوال، کہ آیا تحقق بہتر کی کوشش کو حیات عالم کا لازمی و دوامی عنصر سمجھنا چاہیئے یا نہیں، تو یہ اخلاقیات سے زیادہ مابعد الطبیعات کی بحث ہے۔ یہاں صرف اتنا کہدینا کافی ہے کہ اس دعوے کی کوئی معقول وجہ نہیں موجود، کہ اشیا میں بالذات بہتر و بدتر کا فرق نہیں پایا جاتا ہے۔ اور دوسری طرف یہ سمجھنے کی کسی حد تک معقول وجہ موجود ہے، کہ بہتر کا اختیار کرنا اور اس کے حصول کی کوشش حیات انسانی کے معنی کا ایک خاص عنصر ہے۔ اگر یہ صحیح ہے، تو پھر ہم حقیقی طور پر "خیر و شر سے ماورا" نہیں جاسکتے۔ گو خیر اور اس کے وسائل حصول کے متعلق خیالات میں کافی تغیر و ترقی ہوسکتی ہے[1]۔

۱۲- ماحصل- اس باب میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے، اس کا ماحصل یہ ہے۔ کہ خیر یا جمیل عبارت ہے، ایک ایسے نظام و نصب العین کے تخیل سے، جس کا علم تام ہمکو نہیں حاصل ہے، لیکن جس نسبت سے انسانی بصیرت

[1] "ماورائے خیر و شر" کے تخیل کیلئے دیکھو پروفیسر اے ای ٹیلر کی Problem of conduct (مسئلۂ کردار) باب ۴۔

بتدریج بڑھتی جائے گی اسی نسبت سے امید ہے، کہ اس کا علم روزافزوں طور پر واضح ہوتا جائے گا۔ اخلاقی خیر نام ہے اپنے موجودہ علم کے مطابق اختیار خیر اور آئندہ اسکو زیادہ مکمل طور پر جاننے اور حاصل کرنے کی کوشش کا۔ اس قسم کا اخلاقی خیر غالباً خود خیر کامل کا ایک عنصر ہے۔ جو فعل نسبتہً زیادہ خیر کامل کے حصول و تحقق کا موجب ہو، اسکو صائب واقعی قرار دیا جا سکتا ہے۔ اور جو فعل کسی خاص وقت میں کسی فرد واحد کو اپنے بہترین فیصلہ کی بنا پر صائب نظر آتا ہے اسکو صائب شخصی کہنا چاہیے[1]۔

۱۲۔ عملی اخلاقیات گذشتہ مباحث میں ہمکو، ایک عمومی طریقہ سے، یہ معلوم ہو چکا ہے، کہ اخلاقی نصب العین کی کیا نوعیت ہے، اور اس نصب العین کے متعلق لوگ جو مختلف ناقص خیالات رکھتے ہیں، وہ اصلی و حقیقی نصب العین میں کسی طرح داخل ہیں۔ غرض یہ کہ اب کم از کم اتنا ہم نے جان لیا ہے، کہ اخلاق میں لفظ "چاہیے" کے صحیح معنی کیا ہیں۔ اس لفظ کو اگر امر یا حکم کے معنی بھی پہنائے جائیں، تب بھی یہ کوئی ایسا حکم نہیں ٹھہرتا ہے، جو خارج سے ہم پر عائد کیا گیا ہو۔ بلکہ یہ خود ہمارے ہی باطن کی آواز ہے، جو ہمارے ناقص نفس پر حکم لگاتی ہے۔ اس معنی کر کے ضمیر نام ہے اس احساس کا کہ ہم خود ہم نہیں ہیں، اور آواز فرض نام ہے، اس آواز کا، کہ "تو خود تو ہو جا" دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ یہ نام ہے ایک ایسی نصب العینی غایت کے ماننے کا، جو واقعی و ذاتی قیمت رکھتی ہے، اور اس لئے وہ انتہائی خیر ہے۔

لیکن یہ بیانات، جبتک ہم انکو عملی زندگی پر چسپاں کر کے نہ دکھائیں، مہمل و بے معنی معلوم ہوتے ہیں لہذا اب ذیل میں ہمکو یہ دیکھنا ہے، کہ اس اصول بالا کی روشنی میں عملی حیات اخلاق کی کیونکر تعبیر و توجیہ ہو سکتی ہے۔ ظاہر ہے، کہ زیر تحریر کتاب میں اس موضوع پر جو بحث کی جا سکتی ہے، وہ نہایت ہی سرسری و سطحی ہوگی۔ لیکن ایک جامع کتاب میں اسپر جو بحث ہونی چاہیئے یہاں اسکی نوعیت کا سرسری اشارہ کر دینا بھی خالی از فائدہ نہو گا۔ مگر اس بحث کو ہاتھ لگانے سے پہلے یہ معلوم کر لینا ضروری ہے کہ اخلاقی اصول کس معنی کر کے عملی زندگی پر چسپاں کئے جا سکتے ہیں۔

[1] صواب شخصی و واقعی کی بحث کیلئے ذیل کی کتابیں دیکھی جا سکتی ہیں سجوک کی "مناہج اخلاقیات" کتاب سوم باب ۱۴ رسل کے "مقالات فلسفیہ" Philosophical essays. ۱۹۱۰ء مور کی "اخلاقیات" باب ۵۔

باب ہفتم

معیار اخلاق کا اقتدار

۱۔ اقتدار کی عام بحث۔

معیار اخلاق کی حقیقت و ماہیت کے مباحث میں ضمنی طور پر اقتدار کی بحث کسی حد تک گزر چکی ہے۔ لیکن یہاں بالتخصیص اس کی کچھ اور تفصیل مناسب معلوم ہوتی ہے۔ معیار اخلاق، چونکہ انسانی ارادہ کی علی الاطلاق و غیر مشروط اطاعت چاہتا ہے، اس لئے ظاہر ہے، کہ اس کے اقتدار کو لازماً غیر مسؤل و برترین اقتدار ماننا پڑیگا۔ اور اوپر معیار اخلاق کے بعض نظریات کی ہم اسی بنا پر حرف گیری کر چکے ہیں، کہ وہ اس قسم کی غیر مسؤل اطاعت طلبی کا کوئی محرک نہیں رکھتے مثلاً جو نظریہ قانون الہٰی کو وجوب اخلاق کی بنیاد قرار دیتا ہے، اُس میں بھی نقص پایا جاتا ہے، کیونکہ ارادی اطاعت کا منشا محض کسی ہستی برتر کی قوت و قہاری نہیں ہو سکتی یہی نقص، کسی قدر اختلاف صورت کے ساتھ، ارتقا والے نظریہ میں بھی معلوم ہوتا ہے، اسلئے کہ حیاتِ اخلاق کے معنی اصل میں یہی ہیں، کہ اگر ضرورت ہو تو اشیا کے فطری رجحانات کی خلاف ورزی کیجائے (اور ارتقا تمام تر مبنی ہے اتباع فطرت پر۔ م) لہٰذا اِن اعتراضات کی بنا پر ضروری ہے، کہ اُس اقتدار کی نوعیت کا واضح طور پر پتہ لگایا جائے، جو اصولِ اخلاق کی بنیاد قرار پا سکتا ہے۔

۲۔ مختلف اصناف اقتدار۔

اِس بحث کے لئے ہمکو "ہے"، "ہونا پڑیگا"، اور "ہونا چاہیئے" کی اس تفریق کی طرف رجوع کرنا چاہیئے جس کا ذکر پہلے گذر چکا ہے۔ ان میں سے ہر ایک اپنی جگہ پر ایک خاص قسم کے اقتدار کو متضمن ہے "ہے" تک اکثر ایک قوتِ جابرہ پر مشتمل ہوتا ہے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے، کہ "واقعات اٹل اور نامذ فوع ہوتے ہیں" خصوصاً کارلائل نے تو واقعات سے جنگ کرنے کی حماقت پر بہت زیادہ زور دیا ہے۔ مثلاً انسان کی یہ کوشش کہ

وہ ہمیشہ سر کے بل چلے ایک لایعنی کوشش ہوگی۔ اسی طرح بہت سے دوسرے افعال بھی جو بظاہر اتنے مہمل نہیں معلوم ہوتے حقیقۃً اتنے ہی مہمل یا ناممکن ہوتے ہیں۔ اگر ایک آدمی برابر شرائط تندرستی کی خلاف ورزیاں کرتا رہے، تو اس کو یقیناً اس کا خمیازہ بھگتنا پڑے گا، اور یہ خمیازہ واقعات واحوال کی خلاف ورزی ہی کا نتیجہ ہوگا۔ لیکن باینہمہ ان صورتوں میں جو قوت جابرہ نظر آتی ہے اس کو بھی محض "ہے" کے بجائے "ہونا پڑے گا" سے تعبیر کرنا شاید زیادہ مناسب ہوگا۔ کیونکہ اِن صورتوں میں بھی ہمارا کسی فعل کو کرنا یا نہ کرنا، تمام تر اس قسم کے طبعی اندفاع کے تابع نہیں تھا، جو کہ پتھر کے زمین پر گرنے یا حیوانات کے جبلی اندفاعات میں پایا جاتا ہے۔ بلکہ ہمارا کسی کام کو کرنا یا نہ کرنا، علی العموم نتائج کی ایک خاص حد تک پیش بینی پر مبنی ہوتا ہے۔ ہم اپنے کو مجبور محض نہیں محسوس کرتے۔ انسانی افعال میں محض "ہے" کے اتباع کی بہترین مثال رواجی اعمال ہیں، جن میں ہم کسی کام کو محض رسم و رواج یا مقررہ آداب و تہذیب وغیرہ کی بنا پر کرتے ہیں۔ اور "صحیح فعل" کے معنی ایسی صورتوں میں اس سے کچھ ہی زیادہ ہوتے ہیں کہ وہ "سوادِ اعظم کا معمول ہے۔ لوگ رسم و رواج میں بالکل بھیڑ چال کے پابند ہوتے ہیں۔ وہ کسی چیز کو صرف اس بنا پر کرتے ہیں، کہ بس وہ کی جاتی ہے۔ لیکن اصل یہ ہے، کہ اِن صورتوں میں بھی آدمی کو اپنے فعل کی وجہ کا کچھ نہ کچھ شعور تقریباً ہمیشہ ہوتا ہے۔ مثلاً یہ کہ یہ فعل یا تو جماعت کے خوف کی بنا پر کیا جاتا ہے، یا اس بنا پر کہ روش عام کے خلاف چلنا آدمی کو خود بُرا اور ناپسندیدہ معلوم ہوتا ہے۔ پہلی صورت "ہونا پڑے گا" کی ہے اور دُوسری "ہونا چاہیئے" کی۔ غرض زیادہ غور کرنے سے، معلوم ہوتا ہے، کہ بحیثیت مجموعی کوئی انسانی فعل (بخلاف حیوانی تہیج یا جبلت کے) ایسا نہیں ہوسکتا، جو اِن دو ("ہونا پڑے گا" یا "ہونا چاہیئے") مجبور کرنے والی قوتوں کے تحت میں نہ داخل ہو۔

یہ مان لینے کے بعد کہ انسانی افعال کے بڑے محرکات انہی دو قوتوں میں منحصر ہیں، کم از کم اخلاقیات میں لفظ "اقتدار" کے استعمال کو، "ہونا چاہیئے" والی قوت کیلئے محدود کر دینے میں کسی قدر سہولت نظر آتی ہے۔ بشپ بٹلر جس نے اخلاقیات میں تمام لوگوں سے زیادہ اس لفظ کو واضح معنی میں استعمال کیا ہے، اُس نے بھی

"اقتدار" کے یہی معنی لیے ہیں لیکن ساتھ ہی ہمکو یہ یاد رکھنا چاہیئے، کہ عام طور سے یہ لفظ "ہونا چاہیئے" کی طرح "ہے" اور "ہونا پڑے گا" کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ بعض اوقات "اقتدار" سے مراد صرف لوگوں کی کثرت رائے ہوتی ہے، گو اس صورت میں بھی علی العموم ہمارا یہ اذعان شامل ہوتا ہے، کہ جن لوگوں کی کثرت رائے کا حوالہ دیا جارہا ہے، وہ سماعت کا حق رکھتے ہیں، اور اس کے وجوہ موجود ہیں، کہ اُن کے خیالات کو صحیح "ماننا چاہیئے" اور اُن کے اختلاف رائے کو وقعت دینی چاہیئے۔ علی ہذا سیاست و قانون میں "اقتدار" سے مراد صرف وہ قوت لیجا سکتی ہے، جو اسکی پشت پر ہوتی ہے، یا وہ سزا جو اسکی خلاف ورزی سے لازم آتی ہے[1]۔ لیکن قانونی اور سیاسی طاقتوں کا اقتدار بھی اُسوقت تک مشکل ہی سے تسلیم کیا جاتا ہے، جبتک وہ قوت کے ساتھ انصاف پر بھی مبنی نہ خیال کیا جاتا ہو۔ اور اخلاقی معاملات میں تو بہر حال ہم کسی اقتدار کو محض قوت کی بنا پر نہیں تسلیم کر سکتے۔ لیکن جس قدر زیادہ مسلم ہوگا، اُسی قدر اُس قوت کی تحقیق نوعیت لازمی ہو جاتی ہے، جس پر معیار اخلاق مشتمل ہے۔

۳۔ اقتدار اخلاق کے مختلف نظریات

اوپر معیار اخلاق کے خاص خاص نظریات مذکور ہو چکے ہیں، جن کے ضمن میں ہر ایک کے اقتدار کی نوعیت بھی ایک حد تک معلوم ہو چکی ہے۔ لیکن ذیل میں مختلف نظریاتِ اقتدار کی مزید توضیح و تحدید ضروری ہے۔

معیار اخلاق کے لحاظ سے اقتدار کی تین قسمیں قرار پا سکتی ہیں:۔ ظاہری قانون کا اقتدار، باطنی قانون کا اقتدار اور اقتدار غایت۔ پہلی قسم کی مثال قانونِ الٰہی، قانون فطرت یا قانونِ سیاست و جماعت ہے۔ دوسرے کی مثال قانونِ ضمیر یا عقل ہے، تیسرے کی مثال اُن نظریات میں ملتی ہے، جو لذت یا تکمیل کی کسی صورت کو غایتِ عمل قرار دیتے ہیں۔ لیکن اقتدار کی نوعیت کا ہمیشہ معیار کی نوعیت کے مطابق ہونا ضروری نہیں۔ یہ ممکن ہے، کہ معیارِ صواب ایک قسم سے متعلق ہو، اور جو قوت اس معیار کی

[1] ٹیلر کا "سرمن" دوم اس بحث کے لئے بطور ریفرنس کے پیش کیا جا سکتا ہے۔

طلب پر مجبور کرتی ہے، وہ دوسری قسم سے متعلق ہو۔ مثلاً پالی کے نزدیک غایتِ عمل لذت ہے، لیکن مرجع اقتدار خدا کا ارادہ ہے۔ اور افادیہ بالعموم غایۃ الغایات کو ان تکالیف[1] سے ایک جداگانہ شئی قرار دیتے ہیں، جو اس کی طلب پر مجبور کرتی ہیں علیٰ ہذا دوسرے مذاہبِ اخلاق میں بھی معیار و اقتدار کے مابین تفاوت پایا جا سکتا ہے، گو وہ نسبتہً ہلکے ہی قسم کا کیوں نہو۔ مثلاً شیفٹسبری کے نزدیک غایت تو فلاح جماعت معلوم ہوتی ہے، لیکن مرجع اقتدار وہ "حاسۂ اخلاق" کو سمجھتا ہے۔ اِسی لئے یہاں اقتدار کے مختلف نظریات کی کچھ اور تفصیل باموقع معلوم ہوتی ہے۔

۴۔ اقتدارِ قانون جو نظریہ اقتدارِ اخلاق کی بنیاد قانونِ خارجی پر رکھتا ہے، اُسکے نشو و نما کے خاص خاص مدارج ہم پہلے بتلا آئے ہیں کہ اِسکی ابتدا رواجی وجوب سے ہوتی ہے، جس کے بعد قانونِ حکومت اور پھر اوامرِ الٰہی کا درجہ آتا ہے۔ لیکن فی زمانہا نظریۂ اخلاق کی غالباً کوئی صورت بھی ایسی نہیں ہے، جو اقتدارِ اخلاق کو تمام تر اس قسم کی کسی خارجی قوت پر مبنی قرار دیتی ہو۔ البتہ اخلاقیاتِ جدیدہ خصوصاً انگریزی علمائے اخلاقیات کی طرف سے اس امر کی متعدد کوششیں عمل میں آئی ہیں، کہ اخلاقی وجوب کو بڑی حد تک قانونی اساس پر کھڑا کیا جائے جس کی جانب حال میں **افادیہ** کا رجحان خصوصیت کے ساتھ زیادہ رہا ہے، جنھوں نے "**تکالیف**" اخلاقیہ کی اہمیت پر بہت زور دیا ہے۔ یہ تکالیف خواہ وہ پالی کی پیش کردہ ناقص و ابتدائی صورت میں ہوں یا بنتھم و مل کی پیش کردہ کامل صورت میں، بہرحال ایسی خارجی قوتیں ہیں، جس کا اقتدار اخلاقی اقتدار کی نوعیت کے خلاف ہے، یعنی "ہونا پڑے گا" پر مبنی ہے۔ ان تکالیف کی ذرا خاص طور پر تشریح یہاں مناسب محل ہوگی۔

۵۔ تکالیفِ اخلاقیہ "تکالیف" (جس انگریزی لفظ کا ترجمہ ہے۔ م)، وہ حقیقت میں قانون[2] کی ایک اصطلاح ہے۔ لیکن چونکہ بہت سے لوگوں نے

[1] تکالیف ترجمہ ہے "Sanctions" کا جس سے مراد اخلاق میں وہ قوت موثرہ ہوتی ہے، جو ہمکو فرائض اخلاق کی پابندی پر مجبور اور اُن کا مکلّف بناتی ہے۔ م

[2] ہمارے یہاں بھی "تکالیف شرعیۃ" ایک حد تک فقہی اصطلاح ہے۔ م

اخلاق پر قانونی حیثیت سے بحث کی ہے، اسلیئے اخلاقیات میں بھی یہ اصطلاح چل گئی ہے۔ اس کے معنیٰ کو خصوصیت کے ساتھ **افادی** مصنفین نے وسعت دی ہے، جن کے نزدیک "تکالیف"[2] سے مراد ہر وہ شئے ہے، جو قوانینِ **اخلاق** کی پابندی کا موجب ہو، یعنی تمام وہ محرکات اُسکی تحت میں داخل ہیں جو آدمی کو اپنے فرائض کے ادا کرنے پر آمادہ کرتے ہیں۔ افادیہ ان محرکات کو امیدِ لذت اور خوفِ الم میں منحصر قرار دیتے ہیں۔ البتہ خود لذت والم کی بہت سی صورتیں ہیں۔ مثلاً بارہا فرائض شکنی سے جسمی الم پہنچتا ہے۔ اسی طرح جماعت اور ہم جنسوں کی پسندیدگی و ناپسندیدگی الم ولذت کا باعث ہوتی ہے۔ دوزخ کے آلام اور جنت کے لذات بھی نیک کرداری کے محرکات بن سکتے ہیں۔ لیکن اس کتاب میں اخلاقیات کا جو نظریہ ہم نے اختیار کیا ہے، اگر وہ قبول کرلیا جائے، تو یہ چیزیں زیادہ اہم نہیں رہجاتیں۔ اس لئے کہ اس صورت میں نیک کرداری کا صحیح محرک انسانی زندگی[1] کے برترین مقصد، یا غایۃ الغایات کے حصول کی خواہش ہے۔ رہی یہ بات کہ بعض، دوسری چیزیں بھی ہمکو نیکوکاری پر آمادہ کرتی ہیں، تو یہ اخلاقیات کے بجائے نفسیات اجتماعیات یا تاریخ کی بحث ہے۔ نیز اس میں شک نہیں کہ علم قانون، مسئلہ تعلیم[2] اور عملی سیاسیات کیلئے بھی یہ بحث ایک خاص اہمیت رکھتی ہے۔ بہرکیف چونکہ افادیہ نے اپنے نظریۂ اخلاق میں اِن خارجی محرکات کو اہم بنادیا ہے، لہذا اس بحث کے متعلق چند اور باتوں کا اضافہ مناسب معلوم ہوتا ہے اگر **لذتیت عمومی** کے

---

۱ یہ دہرانے کی ضرورت نہیں، کہ اس محرک کا شعور ہونا لازمی نہیں (دیکھو اوپر صفحہ ۱۹)، کسی خاص جزئی نیک کام کا محرک علی العموم، کسی خاص بھلائی کا حصول ہوتا ہے۔ لیکن یہ بھلائی آخری طور پر اسی صورت میں بھلائی ہوگی، جبکہ عام بھلائی کی تحت میں داخل ہو۔ چنانچہ بارہا فلاحِ عامہ کو پیش نظر رکھکر انفرادی بھلائی میں ترمیم و تصحیح کرنی پڑتی ہے۔

۲ تکالیف سے نیک ارادہ اور نیک کردار کی عادات قائم کرنے میں یقیناً مدد ملتی ہے۔ گو اس مدد کی احتیاج کو بتدریج گھٹنا چاہیئے، یہاں تک کہ بالآخر یہ بالکل جاتی رہے۔ دیکھو آگے صفحہ ۳۱۲ یہ بحث مسئلہ تعلیم کے لئے بالتخصیص اہمیت رکھتی ہے۔

نظریہ کو مان لیا جائے اور یہ قرار پا جائے، کہ یہ **نفسیاتی لذتیت** پر مبنی ہے، تو اُن محرکات کی بحث یقیناً اہم ہو جاتی ہے، جنکی بناء پر افراد مسرتِ عامہ کے طالب ہوتے ہیں۔ اس نظریہ کے بموجب افراد کی اصلی خواہش، خود اپنے لئے بڑی سے بڑی لذت کا حصول ہے، اور عام مسرت کی طلب کوئی فرد اُسی وقت کر سکتا ہے، جب اُسکو یہ معلوم ہو کہ "بڑی سے بڑی تعداد کی بڑی سے بڑی مسرت" بالآخر عین اُسی کی بڑی سے بڑی مسرت ہے۔ یہی عینیت ہے، جسکو افادیہ "تکالیف" اخلاقیہ کے ذریعہ سے ثابت کرتے ہیں۔ جیسا کہ بنتھم نے لکھا ہے[1]، کہ مسرت عامہ انسان کے افعال کی علت غائی ہے۔ لیکن کسی خاص فرد کے افعال کی علت فاعلی خود اپنے ذاتی الم یا لذت کی پیش بینی ہوتی ہے[2]۔ افراد، جو جماعت کے اجزاء ترکیبی ہیں، اُن کی مسرت، یعنی لذت و سلامتی ہی وہ واحد غایت ہے، جو مقنن کا پیش نہاد ہونی چاہیئے۔ یہی وہ تنہا معیار ہے، جس کے سانچہ میں، جہانتک مقنن پر موقوف ہے، ہر فرد کے رویہ کو ڈھالنا چاہیئے۔ سانچہ کچھ بھی ہو، لیکن جو شئی آدمی کو بالآخر کسی کام پر مجبور کر سکتی ہے، وہ صرف لذت یا الم ہے"۔ اسی لئے بنتھم نے لذت والم کے وہ مختلف اصناف گنائے ہیں جو ایسے افعال کے اختیار کا باعث و محرک بن سکتے ہیں، جو مسرت عامہ کے نقطۂ نظر سے مستحسن ہیں۔ لذت والم کے انہی اصناف مختلفہ کا نام وہ "تکالیف" رکھتا ہے۔

یہ **تکالیف** اُس کے نزدیک چار قسم کی ہوتی ہیں[3]: طبعی[1]، سیاسی،

---

[1] اصول اخلاق و قوانین سازی Principles of Morals & Legislation باب ۳۔

[2] بنتھم کا یہ مطلب نہیں ہے، کہ سلامتی، لذت کے علاوہ کوئی مستقل غایت ہے، اس کا منشا صرف یہ ہے، کہ ہماری لذتوں کے ثبات و تکثر کی یہ ایک لازمی شرط ہے۔ دیکھو "اصولِ ضابطۂ دیوانی" (Principles of Civil Code) حصۂ دوم، باب۔ افادہ کے ماتحت جتنے اصول ہیں، ان میں سے سب سے زیادہ اہمیت، وہ اصول سلامتی ہی کو دیتا ہے۔

[3] "اصولِ اخلاق و قانون سازی"، باب ۳۔ نیز "اصول قانون سازی"، باب، اور سجوک کی "تاریخ اخلاقیات"، صفحات ۲۴۰ - ۲۴۵ دیکھو۔

اخلاقی اور شرعی اگر لذت یا علم کا موجب محض معمولی اقتضائے فطرت ہو، یعنی کسی فرد کے ارادہ کو اُس میں دخل نہ ہو، تو اُس قسم کے مبدء محرکات کو تکلیف طبعی کہا جاتا ہے۔ مثلاً مے نوشی کے آلام۔ بخلاف اس کے اگر لذت یا الم کا منشا کسی حکومت یا حاکم کا ارادہ ہو تو اس کا نام تکلیف سیاسی ہے، جبکی مثال عام عدالتی سزائیں ہیں۔ اگر یہ لذت یا الم کسی فعل پر ایسے افراد کے ارادہ سے لاحق ہو، جو حکومت واقتدار نہیں رکھتے، تو یہ اخلاقی (جماعتی) تکلیف ہوگی مثلاً برادری سے خارج بالذات کرنا۔ سب سے آخر یہ کہ اگر لذت یا الم کسی فوق الفطرت طاقت کی طرف سے عائد ہو، تو یہ شرعی (مذہبی) تکلیف ہے جیساکہ دوزخ وجنّت کا عذاب و ثواب یا وہ سزائیں، جو رومن کیتھولک کلیسا نائب الہی ہونے کی حیثیت سے دیتا ہے۔ (مسلمانوں کے حدود شرعیہ بھی اسی صنف میں شامل ہیں۔ م) خود بنتھم نے جو مثالیں دی ہیں، اُن کا بیان یہاں مناسب ہوگا۔[1] فرض کرو کہ ایک شخص کا مال واسباب یا وہ خود نذرِ آتش ہوگیا۔ اگر یہ اتفاقی حادثہ تھا، تو اس کا نام آفت ہے[2]۔ اگر آگ لگنے کا باعث خود اُس کی کوئی بے عقلی ہو (مثلاً چراغ نہ بجھانا) تو اس کو تکلیف طبیعی کی سزا کہا جاسکتا ہے، اگر عدالت کے حکم سے یہ آگ لگائی گئی ہو، تو یہ تکلیف سیاسی کی سزا ہوگی، اور عام بول چال میں زیادہ تر اسی عدالتی سزا کو سزا کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اگر ہمسایوں نے اُس کے اخلاقی چال چلن سے کسی ناراضی کی بنا پر مدد نہیں کی، اور اس لئے آگ بجھائی نہ جاسکی، تو یہ سزا اخلاقی تکلیف کی تحت میں داخل ہوگی۔ اگر یہ خدا کی ناراضی کا نتیجہ ہے، جو کسی معصیت کی وجہ سے ظاہر ہوا ہے، یا خدا کی اس قسم کی ناراضی کے خوف سے دماغ میں کوئی اختلال واقع ہوا، جو آگ لگ جانے کا موجب ہوا تو یہ مذہبی تکلیف کی سزا ہے۔ مِل ان تمام اصناف تکالیف کو مانتا ہے، لیکن اِن کو وہ خارجی تکالیف کے نام سے تعبیر کرتا ہے، اور دوسری اصولی قسم ضمیر کی باطنی تکلیف کو

[1] "اصولِ اخلاق و قانونِ سازی" باب ۳۔
[2] اس صورت میں "تکلیف" قطعاً نہیں ہے، کیونکہ یہ کسی خاص کردار کا نتیجہ نہیں، لہٰذا یہ کسی خاص کردار سے احتراز کا باعث نہیں بن سکتا۔

قرار دیتا ہے، یعنی وہ الم و لذت جو اخلاقی احساس سے پیدا ہوتا ہے[1] اس کے علاوہ باقی تکالیف بڑی حد تک دراصل تکلیف طبیعی کی تحت میں داخل ہیں۔ خود بنتھم بھی کہتا ہے[2]، کہ (۱) ان تکالیف اربعہ میں سیاسی و اخلاقی تکلیف کی بنیاد تمام تر طبعی تکلیف پر ہے، نیز (۲) مذہبی تکلیف بھی جہاں تک اس زندگی کا تعلق ہے طبعی ہی تکلیف پر مبنی ہے۔ طبیعی تکلیف (یعنی وہ لذت و الم جو حواس سے متعلق ہیں) اصناف ثلثہ میں سے کسی کی شرکت کے بغیر مستقلاً اپنا عمل کر سکتی ہے۔ بخلاف ان تینوں کے کہ بلا تکلیف طبعی کی وساطت کے ان کا عمل ناممکن ہے۔ بہ الفاظ دیگر یوں کہو، کہ قوائے فطرت اپنا عمل بذات خود کر سکتے ہیں، لیکن مجسٹریٹ یا عام انسان بلا واسطۂ فطرت عمل نہیں کر سکتے، بلکہ صورت زیر بحث میں خدا کے متعلق بھی یہی فرض کیا گیا ہے، کہ وہ قوائے فطرت کی وساطت کے بغیر نہیں عمل کرتا ہے۔" بخلاف اس کے مل جس چیز کو "باطنی" تکلیف کہتا ہے وہ طبعی احوال پر مبنی نہیں ہے، بلکہ ایک خالص نفسی یا ذہنی شئی ہے۔ گو اس میں شبہ نہیں، کہ اس "باطنی" تکلیف نشو و نما پر خارجی ماحول کا، جس میں ہم رہتے ہیں، ضرور اثر پڑتا ہے۔

گو مل اس تکلیف کو ایک جداگانہ "باطنی" تکلیف قرار دیتا ہے، لیکن ایک معنی کر کے یہ بھی اسی طرح کی خارجی تکلیف جس طرح کی بقیہ تکالیف ہیں۔ ایک حیثیت سے تمام اصناف تکالیف کو باطنی کہا جا سکتا ہے، اسلئے کہ سب موجودہ یا آئندہ کے ذہنی احساسِ الم کو مستلزم ہوتی ہیں۔ دوسری حیثیت سے سب کو خارجی کہا جا سکتا ہے، اس لئے کہ یہ الم کسی نہ کسی ایسے بیرونی قانون سے[3] وابستہ ہوتا ہے، جس کو

[1] "فائدیت" باب ۴ صفحہ ۴۱۔

[2] "اصول اخلاق و قانون سازی" باب ۳، فصل ۱۱۔

[3] یہ کہا جا سکتا ہے، کہ اخلاقی تکلیف کی صورت بعض اوقات محض اظہار رائے کی ہوتی ہے۔ مثلاً اس تکلیف کی ایک قوی ترین صورت لوگوں کی مخالف رائے کا خوف ہے۔ لیکن بنتھم کیطرف سے یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ اظہار رائے بھی تو قوائے فطرت ہی کے واسطہ سے واقع ہوتا ہے، یعنی آواز یا روشنی کے تموجات کے ذریعہ سے۔

خود ہماری ذات کا قانون نہیں کہا جا سکتا۔ لیکن اگر ضمیر کو خود ہماری ذات کا قانون سمجھ لیا جائے، تو پھر اس کی نوعیت محض تکلیف کی نہیں رہ جاتی، بلکہ یہ حقیقی معنی میں اقتدار اخلاق بن جاتا ہے، چنانچہ بشپ بٹلر کا یہی خیال ہے۔[1]

۶- اقتدار ضمیر۔ لَل کے نقطہ سے ضمیر کی ساری قوت، صرف اس کی خلش و اذیت کے اندر محدود ہے۔ لیکن وجدانیہ کے نزدیک ضمیر اس خلش واذیت سے ایک بالکل جداگانہ و مستقل اقتدار رکھتا ہے۔ اس بارے میں بٹلر کا مسلک خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہے۔ جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے، وہ فطرت انسانی کو ایک ایسا نظام قرار دیتا ہے، جس میں سب سے بالا و برترین اقتدار ضمیر کو حاصل ہے۔ "وہ اصول جس سے ہم خود اپنے دل اپنے مزاج اور اپنے افعال کا محاسبہ کر کے انکی پسندیدگی یا ناپسندیدگی کا حکم لگاتے ہیں، وہ محض کسی موثر شئی کا نام نہیں ہے، (نفس تاثیر تو ہر جذبہ ادنیٰ سے ادنیٰ انتہا میں بھی پائی جاتی ہے)، بلکہ وہ ایک ایسی فائق و بالادست شئی ہے، جس کی حقیقت ہی یہ ہے، کہ وہ باقی تمام جذبات و قوائے نفس پر فوقیت و علو کا حق رکھتی ہے، یعنی ہدایت و رہنمائی کا مفہوم شامل کئے بغیر ہم ضمیر کا تصور ہی نہیں قائم کر سکتے۔ یہ مفہوم اس کی ماہیت کا جز ہے، اور اسکا حاکم و رہنما ہونا فطرت بشری کا عین اقتضا ہے۔ اگر ضمیر کو حق کیطرح قوت اور اقتدار کی طرح طاقت بھی حاصل ہوتی، تو یہ دنیا کا علی الاطلاق حکمراں ہوتا" پھر وہ دوسری جگہ لکھتا ہے، "لیکن یہ مان لینے کے بعد بھی کہ صواب شناسی کا قانون، خود انسان

[1] "تکالیف" کا ایک نہایت عمدہ بیان تم کو نولز کی "Progressive morality. اخلاق راقیہ"، باب ۱۱(۳۰) میں ملیگا۔ مقابلہ کے لیے دیکھو سجوک کی "مناہج اخلاقیات" (کتاب دوم، باب ۵ اور آخری باب)، اور میور ہیڈ کی "عناصر اخلاقیات" ص ۱۱۳-۱۱۴۔ یہ خیال رکھنا چاہئے کہ اصطلاحات کے استعمال میں کامل یکسانی نہیں برتی گئی ہے۔ بنتھم کی تکلیف سیاسی کے معنی بعض اوقات تکلیف قانونی کے لئے گئے ہیں، اور اس کی تکلیف اخلاقی کے معنی اکثر تکلیف اجتماعی کے لئے جاتے ہیں۔ دوسری طرف اخلاقی تکلیف لَل کی تکلیف باطنی کے لئے مخصوص ہے۔ یہ استعمال بنتھم کے استعمال پر قابل ترجیح معلوم ہوتا ہے۔

باب۔

کے اندر موجود ہے، یہ سوال باقی رہجاتا ہے، کہ اس کی پابندی کے لئے ہمارے اوپر کیا زور ہے؟" میرا جواب یہ ہے، کہ یہ ثابت ہو چکا ہے، کہ انسان فطرۃً خود اپنے لئے قانون ہے، جس کے لئے اس قانون کی ایجابی تکالیف پر الگ بحث کی ضرورت نہیں۔ سزا و جزا خود اسی قانون کے ساتھ ملحق و وابستہ ہے۔ اس قانون کی پابندی کا زور تمہارے اوپر یہی ہے، کہ یہ تمہاری ہی فطرت کا قانون ہے۔ خود یہ امر کہ تمہارا ضمیر کسی فعل کو پسند کرتا اور اُس کی صحت کی شہادت دیتا ہے، بس یہی اُس پر عمل کرنیوالی قوت ہے۔ ضمیر ہم کو صرف راستہ دکھلانے پر بس نہیں کرتا، بلکہ اس راستہ پر چلانے کی بھی قوت اپنے ساتھ ہی رکھتا ہے۔

لیکن اگر ہم اقتدارِ ضمیر کی نوعیت و حقیقت کو متعین طور سے جاننا چاہیں تو بلا حوالۂ غائت اُس کی واضح توجیہ ناممکن ہے۔ خود بٹلر بھی اقتدارِ ضمیر کی توجیہ کے لئے اس کا موازنہ "عقلی محبت نفس" سے کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ فرض کرو، کہ ایک جانور حرص کی بنا پر دام میں گرفتار ہو جاتا ہے، جو اسکی ہلاکت کا باعث ہوتا ہے۔ ظاہر ہے، کہ اُس نے اپنی اشتہا کے پورا کرنے کے لئے اپنے طبیعی میلان پر عمل کیا، جو اس کے اقتضاء فطرت کے بالکل مطابق یعنی ایک فطری عمل ہے۔ لیکن فرض کرو کہ جانور کے بجائے کوئی انسان اندیشۂ ہلاکت کے باوجود، محض کسی فوری خواہش کی تشفی کے لئے اپنے کو اس ہلاکت میں ڈال دیتا ہے، تو اس صورت میں اُس نے بھی جانور کی طرح اپنی موجودہ قوی ترین خواہش پر عمل کیا۔ مگر انسان کے اس حریصانہ فعل اور اسکی انسانی (عقلی۔ م) فطرت میں ویسی ہی نامناسبت ہے جیسی کہ کسی بے ہنگم و نامتناسب صناعی میں ہوتی ہے۔ اس نامناسبت یا ناموزونی کا منشا نفس یہ فعل یا اس کے نتائج نہیں ہیں، بلکہ فاعل کی فطرت کا اس کے منافی ہونا ہے۔ اور چونکہ اس قسم کا فعل انسانی فطرت کے لئے قطعاً ناموزوں ہے، اس لئے اپنے صحیح معنیٰ میں غیر فطری ہے کیونکہ غیر فطری ہونے کے معنیٰ ناموزون و نامتناسب ہی ہونے کے ہیں غرض اس طرح خود ضمیر کی حقیقت کا لحاظ کئے بغیر ہم اپنے نفس یا باطن کے ایک اصول کی دوسرے اصول پر فوقیت کا تصور کر سکتے ہیں، اور نظر آتا ہے، کہ یہ فطری فوقیت قوت و غلبہ کے فرق مراتب سے بالکل جداگانہ شئی ہے۔" اس

اقتباس سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے، کہ عقلی محبت نفس کے اندر جس اقتدار کی موجودگی کا دعویٰ کیا گیا ہے، اُس کی بنیاد تخیل غایت پر ہے محض وحشی جانوروں کی طرح جبلت واشتہا کی اطاعت ہمارے لئے اسی بنا پر ایک غیر فطری عمل ہے، کہ ہم اپنے سامنے متعین مقاصد و غایات رکھتے ہیں، اور ان اسباب و وسائل سے آگاہ ہیں جن سے اُن مقاصد کے حصول کی توقع کی جا سکتی ہے۔ لہٰذا جب اقتدار ضمیر کی یہ نوعیت ہے، تو پھر یہ کسی اندھی قوت کا اقتدار ہرگز نہیں بلکہ خود عقل کا اقتدار ہے ٹیلر نے تو اس خیال کو صاف طور سے نہیں بیان کیا ہے، لیکن کینٹ کے ہاں یہ پوری وضاحت کے ساتھ موجود ہے۔

۷۔ اقتدارِ عقل۔ کینٹ اس بات کا نہایت ہی واضح طور پر قائل ہے، کہ اخلاقی زندگی میں آخری اقتدار صرف عقل کو حاصل ہے، دورِ جدید کے تصوریہ بھی اس باب میں کینٹ ہی کے پیرو ہیں۔ لیکن حقیقت امر یہ ہے، کہ یونانی اخلاقیین بھی تقریباً سب کے سب اقتدار عقلی ہی کے قائل تھے، خصوصاً سقراط، فلاطون، ارسطو، اور رواقیہ۔ البتہ ان لوگوں کا بیان کینٹ کے برابر واضح نہیں ہے۔ نیز دورِ جدید میں کینٹ سے پہلے اتباع ڈیکارٹ اور بعض انگریز مصنفین کا بھی یہی مسلک رہا ہے۔ اور فی زماننا، تو کہنا چاہیئے، کہ یہ ایک متفق علیہ مسئلہ بن گیا ہے، کہ اخلاقی زندگی کے لئے اگر کوئی اقتدار ہے، تو وہ فقط عقل ہی کا ہے حتیٰ کہ افادیت تک کی جو تعبیر سجوک، وگزیکی وغیرہ نے کی ہے وہ بھی اسی خیال پر مشتمل ہے۔ اس زمانہ میں جو مذہب، اس عام خیال کے مخالف ہے، وہ صرف حیاتی ارتقا کا مذہب ہے اور یہ ایک ایسا استثنا ہے، جو قاعدہ کی کلیت کا ثبوت ہے، کیونکہ اس فرقہ کے لوگ علی العموم سرے سے اسی کے منکر ہیں، کہ اخلاقی زندگی کے لئے کوئی انتہائی اقتدار ممکن ہے۔ اُن کے نزدیک اخلاق صرف ایک طبعی واقعہ ہے، جس کو ارتقائے انواع کا عمل متغیر یا سرے سے فنا کر دے سکتا ہے مثلاً سمیل اصول اخلاق "کو سواد اعظم" کا محض ایک ارادہ قرار دیتا ہے۔ جس کو تمام تر "ہے" سے تعلق ہے، نہ کہ "چاہیئے" "یا پڑے گا" سے اقتدارِ عقل کے نظریہ کا حقیقی مدمقابل اسی نظریہ کو سمجھنا چاہیئے۔

۵۔ اقتدارِ اخلاق کی مطلقیت۔

ایک دھوکا یہ ہوسکتا ہے، کہ جس قدر معیارِ اخلاق کی لطافت داخلاقیت زیادہ بڑھتی جاتی ہے، اسی قدر اسکی مطلقیت گھٹتی جاتی ہے۔ چند منضبط و تحریری قواعد، چاہے، وہ حکومت کے ہوں یا مذہب کے، خصوصاً جب اُن کی تکلیف کسی سنگین سزا، مثلاً قید، پھانسی یا دوزخ کے خوف کے ساتھ دیجائے، تو ان کا اقتدار زیادہ قوی وقطعی نظر آتا ہے۔ اسی لئے جو مصنفین اصولِ اخلاق پر عمل درآمد کرانا چاہتے ہیں، مثلاً کارلائل، وہ اِن کو اوامرِ الہیہ کی صورت میں پیش کرتے ہیں، اور انکی نافرمانی کی سزاؤں پر بہت زیادہ زور دیتے ہیں اس قسم کے قوانین کے مقابلہ میں یہ ہدایت کہ جو چیز معقول ہے، اُس کو محض معقولیت کی بنا پر کرنا چاہئے" کمزور و غیر موثر معلوم ہوتی ہے حتیٰ کہ کینٹ کے "حکم اطلاقی" میں بھی کوئی خوف و دہشت نہیں ہے، اس لئے کہ ضمیر کی خلش واذیت کو دبایا جاسکتا ہے۔ اور ہم نے اس کتاب میں غایت و مقصد کا جو تخیل پیش کیا ہے، وہ تو اور بھی ضعیف نظر آتا ہے۔ عالم عقلی کا حصول وتحقق نہایت ہی دور کی چیز معلوم ہوتی ہے، اور اگر ہم اس کے حصول سے قاصر رہیں، تو براہِ راست کسی سزا کا سامنا نہیں نظر آتا، نہ دروں کا خوف ہے، نہ دوزخ کا ڈر، نہ جسم وجان یا مال واسباب کے کسی سخت نقصان کا اندیشہ۔ پھر آخر اس معیار کا اقتدار کیا رہا؟

لیکن جو شخص معیار کے معنی صحیح طور سے سمجھتا ہے، وہ غالباً اس قسم کی حجت نہ کریگا۔ بعض مثالوں سے، امید ہے، کہ یہ حقیقت واضح دروشن ہوجائے گی، کہ اقتدارِ اخلاق اپنی ترقی کی انتہائی و بلند ترین صورت میں، ابتدائی صورتوں سے کمزور نہیں بلکہ قوی تر ہوتا ہے۔ بظاہر یہ خیال ہوسکتا ہے، کہ جو بچہ استاد کے سامنے بیٹھکر مصوری کے ابتدائی نقوش کھینچتا یا حروف تہجی کا ملانا سیکھتا ہے، وہ زیادہ سخت دباؤ میں ہے، اور ایک ماہر مصور یا شاعر کو اُسکے مقابلہ میں نامحدود آزادی حاصل ہے۔ لیکن کیا واقعاً بھی ایسا ہی ہے؟ کیا استاد کی ڈانٹ ڈپٹ اُس دباؤ کے مقابلہ میں کچھ بھی وزن رکھتی ہے جو مصور یا شاعر پر اسبات کا ہوتا ہے، کہ اسکے کمال صنعت میں کوئی عیب نہ پیدا ہونے پائے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ بچہ کو آغازِ تعلیم میں جس قاعدہ کی پابندی کرنی پڑتی ہے، وہ صاف ومتعین ہوتا ہے اور اس کی سزا وجزا بھی بندھی ہوئی ہوتی ہے۔ بخلاف اسکے کمال صناعی کی تعریف وتحدید

باب ۷

قریباً محال ہے، اور بہت ممکن ہے، کہ ایک صناع کو اپنی صنعت میں کامیابی سے جو لذت ملتی ہے، یا ناکامی سے جو الم پہنچتا ہے، اُس کے سوا کوئی اور جزا و سزا نہو۔ پھر بھی یہ قطعی ہے کہ ایک اُستاد صناع بمقابلہ طفلِ نوآموز کے اپنے کو زیادہ سخت پابندی میں پاتا ہے۔
اسی طرح ایک محبِ وطن سپاہی کا فرض اس کے لئے صاف و واضح ہے، کہ اُسکو اپنے افسر کے حکم پر چلنا یا مرنا ہے۔ بخلاف اس کے محبِ وطن مدبّر یا صاحبِ سیاست کا فرض بہت زیادہ پیچیدہ ہوتا ہے۔ اس کو گرد و پیش کے تمام حالات و مشکلات سامنے رکھکر یہ فیصلہ کرنا پڑتا ہے، کہ کونسی راہ فلاحِ وطن کے لئے سب سے بہتر ہوگی، اور بارہا ایسا ہوتا ہے، کہ کوئی صاف راہ نہیں نظر آتی۔ با ایں ہمہ کوئی سچا محبِ وطن مدبّر، معمولی سپاہی سے کم اپنے کو حفاظتِ وطن کا پابند نہیں محسوس کرتا۔ بلکہ اُس کو اپنے رو برو جو عظیم الشان عواقب نظر آتے ہیں، وہ اُسکے دباؤ کو اور زیادہ بوجھل کر دیتے ہیں۔
یہی حال ہر کردار کا ہے۔ جس قدر زیادہ ہم اخلاقی ترقی میں آگے بڑھتے جاتے ہیں، اُسی قدر کوئی ایک ایسا قانون بتلانا دشوار ہوتا جاتا ہے جو اپنا دباؤ یا اقتدار اپنے ساتھ رکھتا ہو، اور جو علی الاطلاق ہمکو یہ حکم دے سکتا ہو، کہ تم کو ایسا کرنا پڑیگا۔ بلکہ اس کے بجائے ہوتا یہ ہے، کہ روز بروز ہمارے سامنے ایک عام اصول آتا جاتا ہے کہ جو کام تمکو بہترین نظر آئے، وہ کرنا چاہیئے۔ باقی رہا یہ امر کہ بہترین کام کیا ہے، تو اس میں اپنی خارجی صورت بلکہ باطنی حقیقت کے لحاظ سے بھی بدلنے والے حالات کے ساتھ ساتھ تغیر و تبدل واقع ہوتا رہتا ہے، لیکن اس سے معیارِ اخلاق کی مطلقیت میں کوئی فرق نہیں پڑتا، یہ ہر حال میں صحیح رہتا ہے، کہ اختیارِ صائب نتائج کی پروا کئے بغیر ہم پر واجب ہے، گو یہ ممکن ہے کہ کسی وقت تعین کے ساتھ یہ نہ بتایا جا سکے، کہ اس موقع پر صائب کیا ہے۔ اصل یہ ہے کہ جب ہم یہ سمجھ لیں، کہ قانونِ اخلاق خود ہمارے اندر ہے، تو لازمی طور پر اس کا دباؤ اور اقتدار بہ نسبت ایک خارجی قوت کے بہت زیادہ ہوگا۔
لیکن اتنا ضرور ہے، کہ اصولِ اخلاق جس قدر ملکی و مذہبی قوانین یا ہمارے ضمیر کی متعین آواز کی سرحد سے نکلتے جاتے ہیں، اُسی قدر اُن کے عملی مصداق کو زیادہ وضوح کے ساتھ جاننے کی اہمیت بڑھتی جاتی ہے۔ اور محض چند کلیات ہماری رہنمائی کیلئے کافی نہیں رہتے۔ یہی صورت اُن اکثر علوم کی ترقی میں پیش آتی ہے، جنکو خصوصیت کے

ساتھ انسان سے تعلق ہے۔ مثلاً اقتصادیات کو لو، کہ اس کی علمی حیثیت کا آغاز چند سادہ "قوانین" سے ہوا، اور یہ پھر بتدریج آگے چل کر معلوم ہوا، کہ حقیقت میں جس شئے کی ضرورت ہے، وہ نظامِ اقتصادی کے عملی واقعات کا مطالعہ ہے۔ علمِ اخلاق کو اپنے نشوونما کے نسبتاً ابتدائی ہی دور میں ایک بڑی حد تک ارسطو نے صحیح اصول پر قائم کردیا تھا۔ لیکن اُس کے قبل اور بعد کے لوگوں نے برابر اپنی کوششیں معیارِ اخلاق کی بیجا تجرید پر صرف کیں۔ ہیگل اور حال کے ارتقائیہ کی اصلی اہمیت یہی ہے، کہ اُنھوں نے ہم کو پھر ارسطو کے عملی نقطۂ نظر پر پہنچا دیا ہے۔ آگے کتاب سوم میں کسی حد تک یہ دکھلانے کی کوشش کی جائے گی، کہ یہ نقطۂ نظر بعض زیادہ اہم مسائلِ اخلاق کی بحث کے لئے کس قدر قیمتی ہے۔ لیکن قبل اسکے کہ ہم عملی حیاتِ اخلاق کی بحث کو چھیڑیں، نظری و عملی اخلاق میں باہم جو تعلق ہے اُس کے عام سوال پر غور کرلینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ معیارِ اخلاق کی حقیقت و نوعیت کے مختلف نظریات کی بنا پر اسکے مفہوم عمل میں کافی تغیر ہوجاتا ہے۔ لہٰذا یہاں پہلے ایک باب میں اس موضوع کو صاف کرلینا بہتر ہوگا۔

بابِ ہشتم

نظریۂ اخلاق کا عمل سے تعلق

۱۔ مختلف خیالات جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے، نظریۂ اخلاق کو نوعِ انسان کی عملی زندگی سے جو تعلق ہے، اُس کے بارے میں لوگوں کے مختلف خیالات ہیں۔ بعضوں کے نزدیک اخلاقیات کی غایت تمام تر عمل ہے۔ بعض اُس کو محض ایک نظری علم سمجھتے ہیں، جس کو براہِ راست عملی زندگی سے اتنا ہی کم سروکار ہے، جتنا کہ علمِ ہیئت، علم کیمیا یا مابعد الطبیعات کو ہے۔ اور بعضے بین بین کی راہ اختیار کرتے ہیں، جو گو اس کے قائل ہیں، کہ براہِ راست اس کا مقصود عمل نہیں ہے، تاہم یہ مانتے ہیں کہ چونکہ نظریۂ اخلاق ہماری زندگی کے نصب العین پر روشنی ڈالتا ہے، اسلئے بالواسطہ اسکو

عمل سے نہایت اہم تعلق ہے۔ جو گروہ اخلاقیات پر براہِ راست عملی حیثیت سے بحث کرتا ہے، اُس میں عہدِ افلاطون تک کے تقریباً تمام متقدمین اہلِ فکر، دائس کے بعد رواقیہ ولذتیہ، قرونِ وسطیٰ کے کازستائیہ[1] اور دورِ جدید کے، اکثر افادیہ، خصوصاً بنتھم، اور بہ حیثیت مجموعی ہربرٹ اسپنسر کا حوالہ دیا جاسکتا ہے۔ اخلاقیات کے متعلق عام لوگوں کا جو تخیل ہے، وہ بھی یہی ہے کہ یہ ایک عملی علم ہے۔ اکثر آدمی اخلاق کے ایک معلم سے یہی توقع رکھتے ہیں، کہ وہ ہمکو یہ بتائے گا، کہ کیا کرنا چاہئے۔ اخلاقِ قمار بازی، اخلاقِ مباحثہ[2] وغیرہ کے فقروں سے علی العموم یہی سمجھا جاتا ہے، کہ اِن مختلف شعبہ ہائے عمل کے لئے صحیح طریق عمل کیا ہے۔ اخلاقیات پر خالص نظری حیثیت سے بحث کا نمائندہ کسی حد تک اسپنوزا کو قرار دیا جاسکتا ہے، جس نے اخلاق کو ہندسہ کے قالب میں ڈھالنے کی کوشش کی ہے۔ حال کے بعض مصنفین نے بھی اسی خیال کو اختیار کیا ہے، گو کسی قدر مختلف مفاہیم میں سہی۔ اِن میں ڈاکٹر ہمیل[3]، مسٹر بریڈلی مسٹر بسینکٹ[4]

---

[1] Casuists. کے لئے کوئی لفظ نہیں بنتا، اسلئے "سوفسطائیہ"، (جو Sophists. کا معرب ہے، کیطرح اس کی گویا تعریب کرلی ہے "سوفسطائیت کی طرح یہ لفظ بھی اکثر مذموم ہی مفہوم میں استعمال ہوتا ہے۔ دیکھو آگے کتاب ۳، باب ۳۔ فصل ۹۔ م

[2] اُردو میں ایسے موقع پر "آداب" کا لفظ زیادہ تر مستعمل ہے مثلاً "آداب مناظرہ"۔ م

[3] سمیل کے خیالات کے لئے خصوصیت کے ساتھ اُسکی کتاب (Einleitung in die Morali wissenschaft.) دیکھنی چاہئے جلد اول صفحہ ۳ اور جلد دوم صفحہ ۴۰۸ و ۴۰۹ وغیرہ [4] بریڈلی نے اس مسئلہ پر نہایت پر زور بحث اپنی کتاب "مباحثِ اخلاقیات" .Ethical studies اور "مبادی منطق" .Principles of Logic میں کی ہے۔ دیکھو علی الترتیب ۱۹۳ و ۲۲۲ بریڈلی کے بیانات کی تنقید کے لئے ڈاکٹر راشڈال کی "نظریۂ خیر و شر" Theory of good & evil. کتاب سوم باب ۵ اور "بین الاقوامی جرنل آف اخلاقیات" جلد ۳ نمبر ۴ و جلد ۴ نمبر ۳ کا حوالہ دیا جاسکتا ہے لیکن غالب خیال یہ ہے، کہ بریڈلی کا اصلی مقصود اُس انتہا پسند فریق کی پر زور تردید تھی جو مدعی ہے کہ اخلاقیات کا کام براہِ راست عمل کی رہنمائی ہے ورنہ درحقیقت وہ اس دوسری انتہا کا قائل نہیں معلوم ہوتا، جس پر "مباحثِ اخلاقیات" وغیرہ میں زور دیا ہے۔ البتہ بسینکٹ کی تحریروں کیا

اور دو ایک دوسرے اشخاص کا نام لیا جا سکتا ہے۔ باقی تیسرا یعنی درمیانی راستہ ارسطو سے لے کر اس وقت تک کے اکثر اکابر علمائے اخلاق کا مسلک رہا ہے۔ یعنی اس جماعت نے اخلاقیات پر بحث تو نظری حیثیت سے کی ہے، لیکن ساتھ ہی اُسکو عملی زندگی سے جو تعلق ہے، اُسکو بھی وضاحت کے ساتھ نمایاں کیا ہے۔

رہا یہ امر کہ ہمکو اس کتاب میں کونسا خیال اختیار کرنا ہے، یہ بڑی حد تک منحصر ہے، ہمارے عام نظریۂ اخلاقیات پر۔ لہذا ہمارے پیش کردہ نظریہ کی نوعیت کو عمل سے جو تعلق ہے، اُسکی کسی قدر تفصیل یہاں مناسب موقع معلوم ہوتی ہے۔

۲۔ مذکورۂ بالا مختلف خیالات کا مختلف نظریاتِ اخلاق سے تعلق۔

حاسۂ اخلاق والے مسلک کی رو سے نظریۂ اخلاقیات کا عملی زندگی پر بہت ہی خفیف اثر پڑتا ہے۔ کیونکہ اس کی رو سے اخلاقیات کی وہی نوعیت ہے، جو جمالیات کی ہے اور یہ معلوم ہے، کہ نظریۂ جمالیات[ا] سے ذوقِ جمال یا تخلیقِ جمیل میں براہِ راست نہایت ہی کم مدد ملتی ہے۔ یہ سچ ہے، کہ جمالیات کے بُرے بھلے نظریہ کا اثر ایک آدھ نسل کے ذوقِ حسن شناسی کو بُرا بھلا بنا دیسکتا ہے لیکن یہ اثر اپنی نوعیت میں کم و بیش بس ویسا ہی ہے، جیسا کہ علم ہیئت یا علم حیات کے خاص خاص خیالات کا بھی ذوقِ حسن پر اثر پڑ سکتا ہے۔ ہر علم عمل پر اثر رکھتا ہے، لیکن یہ ضروری نہیں، کہ ہر علم عمل کی رہنمائی بھی کر سکے، اور نظریۂ جمالیات بہ حیثیت مجموعی ذوقِ حسن یا صناعی میں رہنمائی نہیں کرتا۔ علیٰ ہذا اگر اخلاق کا مدار محض وجدانی ذوق پر ہو، تو جو نظریہ اس

بقیہ حاشیہ (صفحہ ۲۵۳)، اسکی متعدد شہادتیں موجود ہیں، کہ وہ اُسی خیال کا قائل ہے، جو بریڈلی نے ظاہر کیا ہے۔ لیکن جہانتک مجھکو علم ہے اُس نے اپنے خیال کو کہیں صاف طور سے نہیں بیان کیا ہے۔

[ا] جہانتک میں سمجھتا ہوں کہ جمالیات کا اصلی موضوع بحث صرف جمال ہے، (چاہے وہ جمالِ فطرت ہو یا جمال صنعت)، البتہ بعض مصنفین یہ خیال کرتے ہیں کہ جمالیات تخلیقِ جمال یا صناعی کے نظریہ کا نام ہے۔ اگر ایسا کوئی نظریہ ہے، تو وہ اخلاقیات سے زیادہ اشبہ ہوگا؛ مگر میرے خیال میں، جمالیات کو حسن آفرینی کے بجائے صرف حسن فہمی ہی سے متعلق رکھنا زیادہ بہتر ہے۔

ذوق کی توضیح وتشریح کرتا ہے، اس کا اثر براہِ راست عملی زندگی پر بہت کم ہوگا۔ یہی حال اخلاق کے اکثر وجدانی نظریات کا ہے، کہ اُن کو قبول کر لینے کے بعد اخلاقیات کو عملی زندگی سے برائے نام ہی واسطہ رہجاتا ہے۔ اگر خیر وشر کا علم ہمکو جبلی احساس یا اسی طرح کی کسی اور باطنی بصیرت سے حاصل ہوجاتا ہے، تو اس بصیرت کی فطری بحث سے کسی ایسی شئے پر روشنی نہیں پڑ سکتی، جو پہلے ہی سے انسانی عمل میں داخل نہو۔ بخلاف کینٹ کے عقلی نظریہ کے، کہ اُس میں عملی رہنمائی کی زیادہ گنجائش وصلاحیت ہے۔ اس لئے کہ گو اس قسم کے عقلی اصول بھی بالقوہ انسانی شعور میں داخل ہوتے ہیں، لیکن قوت سے فعل یا خفا سے ظہور میں لانے پر، وہ بہت زیادہ واضح ہوجاتے ہیں، جس کی وجہ سے عمل پر اُن کا کافی اثر پڑتا ہے۔ باقی جس نظریہ کا مرجع براہِ راست عمل ہے، وہ نظریۂ افادیت ہے۔ اس کی رو سے زندگی کی ایک خاص بندھی ہوئی غایت ہے (یعنی بڑی سے بڑی تعداد کی بڑی سے بڑی مسرت)، جو انسان کے معمولی اعمال وافعال میں نہایت ہی دھندلے طور سے، اُس کے پیش نظر ہوتی ہے، جس کی بدولت وہ غلط کاریوں کا شکار ہوتا رہتا ہے۔ لہٰذا اخلاقیات کا کام اس غایت کو روشنی میں لانا، اور اس کے حصول کے بہترین وسائل کا دریافت کرنا ہے۔ اخلاقیات کی یہ تعریف سقراط کے سے ہر اُس نظریہ پر بھی صادق آتی ہے، جو مسرت یا کسی اور ایسی ہی خاص متعین غایت (راس الفضائل)، کا قائل ہے، جس کو انسان کے تمام اعمال وافعال کا مرجع ہونا چاہیئے۔ سب سے آخری صورت نظریۂ ارتقا کی ہے، جس کو اگر ہم قبول کریں، تو قدرتی طور پر درمیانی راستہ اختیار کرنا پڑتا ہے۔ البتہ اگر کوئی شخص اس کا قائل ہو، کہ عمل ارتقاء ناگزیر شئے ہے، اور بحث وتنقید کے لئے اس میں کوئی گنجائش نہیں، تو اس حالت میں، اِس نظریہ کو بھی عمل سے اُس سے زیادہ تعلق نہوگا، جتنا کہ خالص وجدانیت کے نظریہ کو ہے۔ اگر حیاتِ اخلاق کا انحصار تمام تر وجدان کے اٹل قوانین یا فطرت کے ناگزیر عوامل اور قوتوں پر ہے، تو پھر علم اخلاقیات کا کام اس سے زیادہ کچھ نہیں رہجاتا، کہ دور سے کھڑا ہو کر وہ ان اٹل قوانین وعوامل کا تماشہ دیکھے، اور داد دیتا رہے۔ چنانچہ بعض قائلین ارتقاء کا یہی خیال ہے۔ لیکن علی العموم اس جماعت کا مسلک یہ ہے، کہ کم از کم اپنی اعلیٰ صورتوں میں عمل ارتقاء فکری رہنمائی کے قابل ہوتا ہے، بلکہ

حقیقت میں نظر و فکر ہی کی وساطت سے اسکا ظہور ہوتا ہے - لہذا گو یہ لوگ کسی غایت مجوزہ کو، اس کے عمل ارتقار سے کلیۃً قطع نظر کرکے، نہیں قبول کر سکتے، تاہم اس بحث کے لئے وہ بھی یقیناً تیار ہوں گے کہ خود ارتقار جس نصب العین کو مستلزم ہے - اُس کے لحاظ سے عمل ارتقار کہاں جارہا ہے - اور یہ بحث عملی زندگی پر کافی اثر ڈال سکتی ہے -

لیکن مختلف نظریات کے متعلق مذکورۂ بالا عام بیانات بس ایک سرسری ہی حد تک صحیح کہے جا سکتے ہیں - باقی زیادہ صحت بیانی کے لئے ذیل میں اہم ترین نظریات کی کسی قدر الگ الگ توضیح ضروری ہے -

۳- نظریۂ وجدانیت اس نظریہ کا مدعا یہ ہے، کہ ہمکو بلا غور و فکر از خود یہ محسوس ہو جاتا ہے، کہ فلاں طریق عمل صائب اور فلاں غیر صائب ہے - اس خیال کے سخت ترین تعبیر کے معنی یہ ہونگے کہ "انسان کو اس امر میں کوئی حقیقی شبہہ کبھی واقع ہی نہیں ہو سکتا، کہ بہترین راہِ عمل کیا ہے - کیونکہ "ضمیر کی خطا کا خیال ایک وہم ہے" لہذا اصول اخلاق کی بحث و تحقیق ہمکو کسی ایسی سچائی تک نہیں پہنچا سکتی، جو پہلے سے نہ معلوم ہو، اور علم اخلاقیات کی نوعیت محض ایک ذہنی عیاشی کی رہجاتی ہے - لیکن وجدانیہ نے اپنے خیال کی ایسی سخت تعبیر کو کبھی اختیار نہیں کیا ہے - وہ علی العموم اس کے قائل ہیں، کہ ایک حد تک ضمیر کی تربیت و تہذیب ہو سکتی ہے - بلکہ بعض اوقات اِن لوگوں نے یہاں تک تسلیم کیا ہے، کہ وجدانی اصولِ اخلاق میں تعارض تک واقع ہو سکتا ہے"، جس کے لئے غور و فکر کی احتیاج ہوتی ہے - غرض فرقۂ وجدانیہ میں "کازستائیت" کوئی نامعلوم شے نہیں ہے -

نیز میں اوپر بیان کر آیا ہوں، کہ جو وجدانیہ عقلیت کے نسبتہً زیادہ قائل ہیں[1] (یعنی کڈورتھ اور کینٹ کے ہم خیال)، گو وہ اخلاقیات کو لازماً زیادہ براہ راست عملی علم قرار دیں گے کیونکہ اس نقطۂ نظر کی رو سے اصولِ اخلاق عقلی تحلیل کے قابل ہے - لیکن یہ یاد رکھنا چاہیئے، کہ خود کینٹ اخلاقیات کو اس معنی میں عملی نہیں قرار دیتا تھا - اس لئے کہ

---

[1] بشرطیکہ اُن کو وجدانیہ کہا جا سکے - دیکھو اُوپر باب ۳ فصل ۱-

باب ۳

گو وہ اس امر کا قائل تھا، کہ حکم اطلاقی کی عقلی تحلیل ہو سکتی ہے، تاہم اس کا بھی قائل تھا، کہ یہ حکم اسقدر صاف و سادہ ہے، کہ ہر ذی عقل بلا عقلی تحلیل کے اس سے بے تکلف کام لے سکتا ہے۔ اور کینٹ ہی کا مقولہ ہے، کہ "ضمیر کی خطا کا خیال ایک وہم ہے"۔ اسی بنا پر کینٹ اس بات کا بھی قائل تھا، حقیقی معنی میں، دراصل اخلاقی تعارض کبھی واقع ہی نہیں ہوتا، اور "کارستائیت"، محض ایک مہمل شئے ہے۔ قوانین اخلاق بالکل قطعی اور اٹل ہوتے ہیں، جن میں کسی استثنا کی گنجائش نہیں۔ اس لحاظ سے کینٹ تمام فرقۂ وجدانیہ میں سب سے زیادہ سخت اور انتہا پسند ہے۔ لیکن عام طور سے یہ کہنا بہر حال صحیح ہے، کہ جو لوگ عقلی اصول کو معیار قرار دیتے ہیں، وہ عملی نقطۂ نظر سے تحلیل عقلی کی اہمیت کے مقر ہیں۔

۴۔ **نظریۂ افادیت** افادیت کی رو سے حیات اخلاق ایک خاص متعین غایت رکھتی ہے، یعنی، حصول لذت، بلکہ زیادہ تعین کے ساتھ یوں کہو، کہ اس کی غایت تمام ذی حس مخلوقات کے لئے بڑی سے بڑی ممکن لذت کا حصول ہے۔ لہذا جس حد تک اس غایت اور اسکے وسائل حصول کی تحدید ہو سکتی ہے، اس حد تک یہ معلوم کرنا ممکن ہوگا، کہ فلاں حالات کے اندر کونسی راہ عمل سب سے بہتر ہے۔ اور اس طرح اخلاقیات براہ راست ایک عملی علم بنجاتا ہے۔ لیکن اصل یہ ہے، کہ **افادیت** کے نقطۂ نظر سے بھی یہ خیال کافی ترمیم طلب ہے۔ کیونکہ خود **افادیہ** اس کو مشکل ہی سے قبول کرینگے، کہ اخلاقیات کا کام نوع انسان کے لئے کسی اخلاق کی ایجاد ہے۔ اور مسلک **افادیت** کے کسی امام کی طرف بھی اس خیال کا منسوب کرنا یقیناً ناانصافی ہوگی۔ جان اسٹورٹ مل نے خصوصیت کے ساتھ اس غلط فہمی کو بچانے میں احتیاط برتی ہے۔ جیسا کہ اسکی اس تمثیل سے ظاہر ہوتا ہے، کہ اخلاقی تجربہ کے نتائج ایک طرح کی تجربی تقویم ہیں، جو جہازرانی میں کام دیتی ہے۔ وہ کہتا ہے، کہ انسان کو اپنی زندگی میں مختلف طرق عمل کے نتائج کا تجربہ ہوتا رہا ہے، اور اب یہ تجربہ نوع انسان کی عام عقل و فہم کا جز ہو گیا ہے۔ جس میں فلسفۂ اخلاق کا عالم اور عامی آدمی دونوں شریک ہیں۔ البتہ عوام کے ذہن میں یہ تجربہ ایک مبہم و مجمل حالت میں ہوتا ہے، اور فلسفی توجیہ و تشریح کر کے اس کو پھیلانے کی کوشش کرتا ہے۔ عوام سے جو لطیف فروق و امتیازات اور بعید نتائج نظرانداز ہو جاتے ہیں،

فلسفی کی نگاہ اُن کو دیکھ لیتی ہے، اور اُن کے مطابق ترمیم و تصحیح کرتی رہتی ہے - لہٰذا غایتِ اخلاق پر غور و فکر سے عام احساسِ اخلاق میں کافی اصلاح و تغیر ممکن ہے[1]

۵۔ نظریۂ ارتقائیت افادیت کی مذکورۂ بالا ترمیم و تعبیر کے بعد، جہاں تک زیر بحث مسئلہ کا تعلق ہے، افادیہ کا خیال ارتقائیہ کے خیال سے چنداں مختلف نہیں رہتا، کم از کم وہ ارتقائیہ جنکے نزدیک سلسلۂ ارتقا کا مرجع کوئی خاص غایت ہے - دونوں کی رو سے حیاتِ اخلاق کی ایک متعین غایت ہے، گو غایتِ ارتقا کی تشکیل و تحدید نسبتاً زیادہ مشکل کام ہے - اور جس قدر زیادہ کوئی غایت مبہم و پیچیدہ ہو گی، اسی قدر اس کے حصول کے بہترین وسائل مشکوک و غیر یقینی ہوں گے۔ لیکن ساتھ ہی نظریۂ ارتقاء سے تجربۂ ماضی کے اُن نتائج کے بارے میں جو ہمارے اندر قومی روایات و احساسات کی صورت میں پائے جاتے ہیں، زیادہ یقین و اعتماد پیدا ہو جاتا ہے، لہٰذا اصولاً افادیہ کی بہ نسبت ارتقائیہ یہ ماننے کو کم طیار ہوں گے، کہ نظر و فکر کے ذریعہ سے اخلاق میں کوئی خاص اصلاح کرنا ممکن ہے - ارتقائیہ میں سب سے

---

[1] دیکھو فاؤلر و ولسن کی "مبادی اخلاق" (پرنسپلس آف مارلس، حصہ اول ص۱۱-۱۹) علمی اخلاقیین کیلئے سب سے اہم شئے یہ ہے، کہ تاریخ سے انکو ارتقا کا خیال پیدا ہوتا ہے اور یہ نظر آتا ہے، کہ رسوم و عوائد کا وجود کوئی اتفاقی شئے نہیں ہے، نہ یہ محض مقننین کے اختراعات ہیں - بلکہ اِن کا منشا انسان کے فطری میلانات ہیں، جن میں خارجی احوال کی بنا پر ترمیم و اصلاح ہوتی رہتی ہے - اور جو شخص اِن میں اصلاح و رہنمائی کرنا چاہتا ہے، اُسکے لیۓ پہلے ان کا سمجھ لینا ضروری ہے، کیونکہ سمجھ لینے کے بعد، وہ اچھی تیاری کے بغیر رائج خیالات و عادات میں ترمیم کی کوشش نہ کریگا - دوسری طرف اُن حالات کا مطالعہ کرنے سے جن میں اخلاقی خیالات و قوانین پیدا ہوئے تھے، ہمکو یہ زیادہ بہتر طریقہ سے معلوم ہو سکیگا، کہ نوع انسان کی موجودہ صورت کے لئے وہ مناسب ہیں یا اُن کی ضرورت ختم ہو چکی - خلاصہ یہ کہ تاریخ ہمکو حاضر کے سمجھنے اور مستقبل کے بارے میں کسی حد تک پیش بینی کے قابل بنا دیتی ہے - اور اخلاقی معاشرت کی عاقلانہ اصلاح کے لئے تاریخ کے فراہم کردہ معلومات کا جاننا ناگزیر شرط ہے۔ اس اقتباس سے تم کو نظر آگیا ہو گا، کہ محتاط افادیہ عملی ارتقاء اخلاق کی واقعی روش کا مطالعہ ضروری سمجھتے ہیں -

---:---

زیادہ مسٹر اسپنسر کا ذہن کچھ عملی نتائج کی طرف گیا ہے۔ لیکن اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ نتائج تجربہ کی اصلاح و ترمیم کو ممکن خیال کرتا ہے، بلکہ بات یہ ہے، کہ اس کے نزدیک فطری حقوق وغیرہ کے متعلق تجربہ نے جو خاص خاص متعین احساسات یا وجدانات قائم کر دیے ہیں، انسان کی کج طبعی اکثر اِن وجدانی حقائق سے غفلت کا باعث ہوتی ہے (اس کی اصلاح ممکن ہے۔ م)، مگر اصل یہ ہے، کہ اس بارے میں مجھکو مسٹر اسپنسر کے خیالات میں باہم پورا توافق نہیں نظر آتا۔

دوسری طرف، جیسا کہ ہمکو پہلے معلوم ہو چکا ہے، فرقۂ ارتقائیہ میں ایسے لوگ بھی موجود ہیں جو اس کے سرے سے قائل ہی نہیں کہ کوئی ایسی خاص غایت قرار دینا ممکن ہے، جو عمل ارتقاء کا مرجع بن سکے۔ ان کے نزدیک ارتقا ایک تدریجی عمل ہے، جسکے سلسلہ میں اخلاقی اعمال و افعال کی مختلف صورتیں وجود پذیر ہوتی رہتی ہیں، لیکن اس عمل تدریج کی کوئی متعین آخری غایت بیان کرنا ممکن نہیں جس حالت میں ہم اسکو پاتے ہیں، اُسی حالت میں بلا چون وچرا قبول کر لینا پڑتا ہے۔ اخلاقی احکام و اعمال بھی اسی نامعلوم الغایت عمل تدریج و ارتقا کی تحت میں داخل ہیں۔ اس نقطۂ نظر کی رو سے **اخلاقیات** کا علم **نفسیات و اجتماعیات** کے وسیع تر علم کا صرف ایک جزو رہجاتا ہے، جس کا کام محض تعبیر واقعات ہے۔ ڈاکٹر سیمیل کا خصوصیت کے ساتھ یہی خیال ہے، جس نے اُن علماء اخلاق کو **اخلاقین وحدیہ** کا لقب دیکر ہنسی اڑائی ہے۔ جو کسی اصول واحد کو حیات اطلاق کا رہنما قرار دینے کی سعی لاحاصل میں گرفتار ہیں۔ ارتقا نام ہے متضاد قوتوں کی محض کشمکش کا، اور اس کشمکش سے جو نظام اخلاق وجود میں آتا ہے، اُس کی حقیقت اِس سے زیادہ نہیں کہ وہ "سواد اعظم" کے میلانات کا مظہر ہوتا ہے لیکن **اخلاقیات** کا یہ نظریہ دراصل اخلاقیات کے ناممکن ہونے کا نظریہ ہے۔ بہر حال کچھ اور ہو یا نہ ہو، لیکن اس خیال کی رو سے نظریۂ اخلاق کی کوئی عملی حیثیت اُسی طرح نہیں رہجاتی، جس طرح کہ خالص وجدانیت کے نظریہ کی کوئی عملی حیثیت نہیں ہے۔ کسی علی الاطلاق **قانون** کو اخلاق کی بنیاد مان لینے کے بعد خواہ وہ قانون **الٰہی** ہو، یا قانونِ **ضمیر** یا قانون **عقل** یا نامعلوم الغایت کشمکش کا قانون، ایسے اصولی رہنمائی کا امکان قطعاً خارج از بحث ہو جاتا ہے، جو کسی نصب العین پر مبنی ہو۔

۶۔ نظریۂ تصوریت

اب سب سے آخر میں ہم کو یہ دیکھنا ہے، کہ ارتقائیت تصوریہ کے نظریہ کو عمل سے کیا تعلق ہے؟ تصوریت کی رو سے ارتقا کا جو مفہوم ہے، وہ حیاتی ارتقا کی بہ نسبت زیادہ کھلی ہوئی غائی نوعیت رکھتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ غایت اتنی پیچیدہ و پر اشکال ہے، کہ اس کی کوئی تعریف و تحدید نہیں ہو سکتی۔ نوع انسان کی قابلیتوں اور صلاحیتوں کو قوت سے فعل میں لانا یا عالم عقلی کا تحقق وغیرہ گو اس غایت کی ایسی تعبیرات ہیں، جن کے معنی بظاہر بالکل متعین معلوم ہوتے ہیں، تاہم ان کی دلالت کسی ایسی محدود غایت پر قطعاً نہیں ہے، جس کے حصول کے لئے مقررہ وسائل اختیار کئے جاسکیں۔ اگر یہ ایک ایسی غایت نہ ہوتی، کہ جس کے اختیار پر انسان بالطبع اور ناگزیرانہ مجبور ہے، تو اس کو زبردستی اُن پر عائد کرنے کی کوشش بیکار ہوتی۔ علاوہ بریں اس نظریہ کی رو سے چونکہ نصب العین کسی خارجی غایت کا نام نہیں ہے، بلکہ وہ انسان کی اصلی و باطنی فطرت کے ظہور و فعلیت کا نام ہے، اسلئے قدرتی طور پر ہم یہ توقع کرسکتے ہیں، کہ یہ فطرت خود ہی تاریخ انسان کی تدریج کے ساتھ ساتھ اپنے کو ظاہر و نمایاں کرتی جاتی ہے۔ اگر یہ خیال صحیح ہے، تو حیات انسانی کے اس نصب العین کا علم **اخلاقیات** کی طرح، نفسیات و اجتماعیات کے دائرہ میں بھی داخل ہے۔ البتہ یہ فرق رہجاتا ہے کہ ثانی الذکر کے زیر بحث دیگر واقعات میں سے یہ صرف ایک واقعہ ہوگا، بخلاف اسکے علمائے **اخلاقیات** کو تمام تر محض اسی ایک واقعہ سے بحث ہے۔ لہذا سب سے زیادہ، تصوریت کی رو سے یہ ماننا پڑے گا، کہ **اخلاقیات** کا کام دنیا کے لئے کسی جدید اخلاقیت کی وضع و ایجاد نہیں ہے۔ اگر یہ صحیح نہوتا کہ "اخلاقیت فطرت اشیا میں داخل ہے"، تو نظر و فکر کی کوئی مقدار بھی اسکو داخل فطرت نہ بنا سکتی۔ تاہم اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے، کہ محقق **اخلاقیات** دنیا کو جس حال میں پاتا ہے، اسی حال میں قبول کرلیتا ہے۔ بلکہ وہ دنیا کو اُس نصب العین کی روشنی میں دیکھتا ہے، جو اس کے اندر ترقی کر رہا ہے۔ دنیا کی اگر ہم کسی خاص موقت حالت کو لیں، تو یہ کوئی ایسا مجموعہ بالکل نہیں نظر آتی جس کو باہم متجانس و متوافق کہا جاسکے۔ بلکہ یہ ایک معرکہ گاہ اور ارتقائی عمل ہے جس میں بقول ایرانیوں کے اہرمن و یزدان یا نور و ظلمت میں باہم جنگ جاری ہے۔

باب

تصوریت کی رو سے محقق **اخلاقیات** اس جنگ کا محض بے تعلق تماشائی نہیں ہے۔ بلکہ وہ اس کے اندر نور کی ظلمت پر فتحیابی کی شہادت تلاش کرتا ہے یہ فتح کس سمت سے حاصل ہوگی، اس کی پیشین گوئی کا وہ ذمہ نہیں لے سکتا۔ لیکن زندگی اور تاریخ کا مطالعہ کرتے وقت، خاندان و حکومت، انفرادیت و اشتراکیت، قانون و حریت کی معرکہ آرائی اور عبرانیوں و یونانیوں کے نصب العینی اختلافات میں وہ صرف یہ نہیں دیکھتا کہ فلاں وقت ان چیزوں کا رخ کدھر ہے، بلکہ وہ ان واقعات و کشاکش کا اصل معا معلوم کرنا چاہتا ہے یعنی ان کا اثر اُس نصب العین کے تدریجی ظہور پر کیا پڑتا ہے جو خود ان کے اندر پنہاں ہے۔ غرض یہ مطالعہ یا تحقیق خالی تحقیق نہیں بلکہ تنقید بھی ہے۔

اس سے معلوم ہوا، کہ، **اخلاقیات** کے تصوری نظریہ کے دو پہلو ہیں۔ ایک طرف تو یہ نوع انسان کے تجربہ کا لحاظ رکھتا ہے، اور دوسری طرف نصب العین کا۔ اول الذکر کے بغیر یہ بے معنی ہوگا۔ اور ثانی الذکر کے بغیر بے بصیرت۔ بہ حیثیت مجموعی جتنے مصنفین نے بھی اس نقطۂ نظر کی رو سے بحث کی ہے، انہوں نے دونو پہلوؤں پر نگاہ رکھی ہے۔ البتہ بعضوں نے ایک پہلو پر زیادہ زور دیا ہے، اور بعضوں نے دوسرے پر۔ ان دو مسلکوں کی بہترین مثال فلاطون اور ارسطو ہیں۔ کم از کم بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے، کہ فلاطون کی توجہ تمام تر نصب العینی **جمہوریت** و معاشرت کی تعمیر پر مقصور ہے، اور انسانی نشوونما کے عملی و تجربی واقعات پر اس کی برائے نام ہی نظر ہے۔ بخلاف اس کے ارسطو کی نسبت خیال ہوتا ہے، کہ اُس نے نصب العین سے قطع نظر کیا ہے، اور اسکی توجہ کا مرکز زیادہ تر وہی فضائل و عوائد ہیں، جنکا اس کو یونانیوں کی معاشرت میں عملاً تجربہ ہوتا تھا۔ موجودہ دور میں ہیگل ایسا شخص ہے، جس کے متعلق دونو قسم کی غلط فہمیاں لوگوں کو واقع ہوئی ہیں۔ بعضے تو اُنکو اُن **انقلابیہ**[۲] کا ابوالآبا خیال کرتے ہیں، جو بلالحاظ خارجی واقعات و تجربۂ تاریخ

[۱] ہیگل نے اپنی "تاریخ فلسفہ" اور "فلسفۂ صواب" (فلاسفی آف رائٹ) میں اس امر کو اچھی طرح واضح کیا ہے، کہ فلاطون محض خواب و خیال کا آدمی نہ تھا، بلکہ اپنے زمانہ کی اخلاقی زندگی کا وہ صحیح معتبر و ترجمان تھا۔

[۲] اشتراکیہ اور عدمیہ پہلے ہیگل کو اپنے مسلک کا بانی قرار دینے کے نہایت شائق تھے۔ لیکن اب ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ یہ خیال نہیں رہا۔

کے سارے عالم کو اپنے اندرونی شعور ہی سے پیدا کرتے ہیں، اور بعض اس بنا پر اس کا مضحکہ اڑاتے ہیں، کہ اُس نے دنیا کو علی حالہ جیسا پایا ویسا ہی قبول کر لیا ہے۔ لیکن اصل یہ ہے، کہ ان مختلف پہلوؤں کا تضاد محض سطحی و ظاہری ہے۔ اخلاقی تصوریت کا قائل دنیا کو بے شک علی حالہ قبول کرتا ہے، لیکن ایسا اس لئے کرتا ہے کہ اس کے مدعا کو معلوم کرے، اور اس لئے اُس کا مقصود در اصل تنقید ہوتی ہے۔ وہ اس پر چسپاں ہونے والا ایک نصب العین پیدا کرتا ہے، لیکن یہ نصب العین ایسا ہوتا ہے، جو خود تجربہ کے نفس واقعات ہی میں داخل اور انہی سے مستنبط ہوتا ہے۔ غرض یہ کہ ظاہری تضاد و تباین فی الواقع ایک حقیقی عینیت پر مبنی ہے۔ اور ارسطو، فلاطون کا مخالف نہیں، بلکہ اس کا ترجمان ہے۔

۷۔ خلاصہ بحث لہٰذا معلوم ہوا کہ علمی زندگی کے ساتھ اخلاقیات کے تعلق کے تین نظریے ہیں:۔

(۱) ایک تو یہ کہ اصولاً اس کو عمل سے کوئی واسطہ نہیں۔ یہ انتہا پسند وجدانیہ کا خیال ہے، اور اُن **ارتقائیہ** کا جنکے نزدیک عمل ارتقا کے اندر کسی غایت کا انکشاف نہیں ہو سکتا۔ نیز چند **تصوریہ** بھی شاید اسی خیال کیطرف گئے ہیں۔

(۲) دوسرا نظریہ یہ ہے۔ کہ **اخلاقیات** براہ راست ایک عملی علم ہے۔ یہ خصوصیت کے ساتھ تو **افادیہ** کا خیال ہے، لیکن ایک حد تک اس میں تمام وہ لوگ شریک ہیں، جن کے نزدیک نوع انسان کے لئے کوئی ایسی متعین غایت قرار دی جا سکتی ہے جسکو خود انسانی ترقی یا نشو ونما کا عمل مستلزم ہے۔

لہ فرائتھ نے ہیگل کی نسبت لکھا ہے، کہ اس کے سیاسی خیالات "چمنستان علم میں نہیں، بلکہ غلامی کے گھور پر اُگے ہیں" قریب قریب اسی معنی میں گیٹے کو کہا جاتا تھا، کہ وہ ابن الوقت (موجودہ قوتوں کا دوست) ہے۔ ہیگل کے بارے میں یہ غلط فہمی زیادہ تر اسلئے پیدا ہوئی، کہ اس نے واقعی اور موجود کے فرق کو ملحوظ نہیں رکھا۔ وہ قائل تھا، کہ ہر واقعی شئے عقلی ہے، لیکن واقعی سے اُس کی مراد وہ چیز نہ تھی جو کسی وقت موجود ہو، بلکہ وہ اندرونی روح، جو حرکتِ تاریخی کا مبدء ہے۔ اسی روح کو روشنی میں لانا اخلاقیات کا کام ہے۔

باب۸

(۳) تیسرا نظریہ یہ ہے، کہ اخلاقیات کا اصل کام اُس نصب العین کو پیش نظر رکھکر حیاتِ اخلاق کی تعبیر و توجیہ ہے، جس کو خود یہ حیات اخلاق مستلزم ہے۔ ساتھ ہی یہ تعبیر و توجیہ اس حیات کی تنقید بھی ہے۔

یہی تیسرا نظریہ ہے، جس کو ہم نے اس کتاب میں اختیار کیا ہے۔ اور اخلاقیات کو ہم نے جو **معیاری** نوعیت کا علم قرار دیا تھا، امید ہے، کہ اب اُس کے معنی زیادہ بہتر طور سے سمجھ میں آگئے ہوں گے۔

۸۔ اخلاقیات اور منطق میں موازنہ

اس نقطۂ نظر سے اگر منطق و اخلاقیات کے مابین ذرا موازنہ کردیا جائے تو امید ہے، کہ میرا منشا کسی حد تک زیادہ واضح ہوجائیگا۔ ان دونوں علوم کے وجوہ مماثلت کا ذکر پہلے گذر چکا ہے۔

اب یہ دیکھو، کہ جس طرح عملی زندگی کے ساتھ تعلق کے لحاظ سے اخلاقیات کے بارے میں مختلف نظریات قائم ہوسکتے ہیں، اسی طرح خاص خاص علوم کے ساتھ تعلق کے لحاظ سے منطق کی نسبت بھی مختلف نظریات قائم کرنا ممکن ہے۔ مثلاً منطق استقرائی کی نسبت کہا جاسکتا ہے، کہ اس کا کام خاص خاص علوم کے لئے ایسے قواعد وضع کرنا ہے، جو ان علوم کو اپنی اپنی تحقیقات میں مرعی رکھنے چاہئیں۔ یہ مِل کا خیال ہے، جیسا کہ اس کے مقابل کا خیال اخلاقیات میں بھی اُسی کا ہے۔ یا پھر ہیگل کی منطق کو لو، جس میں کمیت، جوہر، علت وغیرہ تصورات کے باہمی تعلق سے اس طرح بحث ہوتی ہے، کہ گویا اُن کو ہمارے تجربہ سے کوئی واسطہ نہیں اور تمام تر عقل وقیاس سے ماخوذ ہیں۔ منطق کا یہ نظریۂ اخلاقیات کے اُس نظریہ کا مقابل ہے، جس کی رو سے اخلاقیات کا کام کسی نظامِ اخلاق کی ایجاد ہے۔ لیکن اب اکثر علمائے منطق اس امر کو تسلیم کریں گے، کہ پہلے تمام علوم خود ہی اپنے اپنے طریق تحقیق کو معلوم کرتے ہیں، اور جو تصورات (کمیت، جوہر، علت وغیرہ) ان علوم میں مستعمل ہیں، یہ اگر لزوماً ہمارے تجربہ سے ماخوذ نہوتے، تو ہم کبھی بھی ان کے علم تک نہیں پہنچ سکتے تھے۔ اسی طرح حیاتِ اخلاق کا مواد بھی خود انسانی تجربہ ہی کے سلسلہ میں پیدا ہوتا جاتا ہے، اور اپنے وجود کے لیۓ علم اخلاق کے وجود کا منتظر نہیں رہتا۔

یہاں سوال ہوتا ہے، کہ پھر کیا منطق کا محض یہ کام ہے، کہ جو تصورات واصول،

مختلف علوم میں مستعمل ہیں، ان کو علی حالہا قبول کرکے ترتیب دیدے ۔ لیکن یہ خیال بھی درست نہیں ۔ بلکہ منطق ان اصول و تصورات کے معنیٰ و مدعا کا پتہ لگاتی اور ان کی صحت کی جانچ کرتی ہے ۔جس سے اپنے صحیح دائرہ میں ان کا استعمال حق بجانب ثابت ہوتا ہے، اور ساتھ ہی اِن کے حدود کا بھی تعین ہوجاتا ہے ۔غرض منطق علوم کے لیۓ اصول و تصورات کا اختراع تو نہیں کرتی، لیکن ان میں جو استواری اور سچائی پائی جاتی ہے، اُس کی روشنی میں ان کی تنقیح و تنقید یقیناً کرتی ہے یہی حال اخلاقیات کا بھی ہے، کہ وہ **خاندان و حکومت**، اور **محبت و صداقت**، کے تصورات یا زندگی اور جائداد کے قوانین کا اختراع نہیں کرتا، نہ ان میں کسی رد و بدل کی کوشش کرتا ہے ۔ یہ قوانین و تصورات تو خود عملی دنیا میں موجود ہوتے ہیں، علم اخلاقیات اِن کو ارتقاء انسانی کے اُس نصب العین کی روشنی میں جس کو یہ متضمن ہیں صرف سمجھنا چاہتا ہے۔ جس سے ان تصورات کے معنی و مدعا کا پتہ چلتا ہے اور ساتھ ہی اِن کے حدود کا بھی تعین ہوجاتا ہے ۔ عامی آدمی کو خاندان یا ملک و جائداد کا قانون ایک ازلی اور اٹل قانون معلوم ہوتا ہوگا، اور اگر اُس کے دل میں اُن قوانین کی طرف سے کچھ شک اندازی کیجائے، کہ ان کے پیچھے ایک تاریخ ہے، اور یہ ہمیشہ سے اپنی اسی موجودہ صورت میں نہیں ہیں تو، اُس کا ذہن سخت اشکال میں پڑجائے گا، اور سمجھے گا، کہ بس ان قوانین کی انسانی زندگی میں جو اہمیت تھی اُس کا خاتمہ ہوگیا۔ بخلاف اس کے محقق اخلاقیات ایک طرف ان کی اہمیت کو بھی سمجھتا ہے اور دوسری طرف ان کو ایک کل کے اجزا کی حیثیت سے اپنی جگہ پر بھی قائم رکھ سکتا ہے ۔یہی تنقید و تنقیح ہے جس کی بنا پر علم اخلاقیات عملی قیمت رکھتا ہے ۔

۹۔ اخلاقیات عملی کی بحث ۔

بیانات بالا کے بعد اب **اخلاقیات عملی** کی بحث کا وقت آیا ہے ۔ یہاں تک ہمارے مباحث خالص نظری تھے یعنی ان کا تعلق معیار یا نصب العین سے تھا ۔ اخلاقیات کی اکثر کتابیں اِس نظری بحث سے آگے نہیں جاتیں ۔ اور معیار کے متعلق ہم نے جو نظریہ اختیار کیا ہے، اگر اس کے سوا کوئی دوسرا نظریہ اختیار کرتے، تو ہمارا مقصد بھی بس نظری ہی بحث پر ختم ہوجاتا ۔ مثلاً اگر ہم **وجدانیت** کے نظریہ کو اختیار

کرتے، تو اخلاقیات عملی کی بحث مشکل ہی سے پیدا ہوسکتی تھی۔ اسی طرح اگر اہم افادیت کے نظریہ کو اختیار کرتے، تو اُسکو صرف مختلف جزئیات پر چسپاں کرنیکی ضرورت پڑتی جو کتنا ہی دشوار کام کیوں نہو، تاہم افادیت کا اصل کلی اصول اسقدر بیّن تھا، کہ اُس کے استعمال (یعنی جزئیات پر چسپاں کرنے) کی بحث سے ہم بآسانی قطع نظر کر سکتے تھے۔ لیکن جو شخص ارتقائیت کو اختیار کرتا ہے، وہ اگر نصب العین کی روشنی میں واقعاتِ ارتقائی عملی توجیہ نہیں کرتا، تو یقیناً ایک بے معنی بات ہوگی۔ اسی لیے مصنفین ارتقائیہ کے ہاں اس بحث کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ مثلاً ارسطو کو لو، کہ اُسنے اپنی کتاب "اخلاقیات" میں خاصی جامعیت کے ساتھ شہریوں کی عملی زندگی کا نقشہ کھینچا ہے۔ اور پھر اپنی کتاب "سیاسیات" میں حکومت و تعلیم کے مباحث سے اس موضوع کے اتمام کی کوشش کی ہے۔ یہی حال ہیگل کا ہے، جس کی اخلاقیات میں اصلی تصنیف "فلسفۂ صواب" تمام تر اخلاق کی عملی ہی زندگی سے متعلق ہے۔

اخلاقیات کے عملی پہلو کی بحث میں، دو غلط فہمیوں سے خبردار رہنا چاہیئے، جنکی توضیح گو اوپر کافی حد تک ہو چکی ہے، تاہم ایک دفعہ اُن کا اور اعادہ بہتر ہوگا۔

(۱) یہ خیال ایک لمحہ کے لئے بھی ذہن میں نہ آنا چاہیئے، کہ کوئی ایسی کیمیا ہمارے پاس ہے، جس کے زور سے اخلاق کے عملی عناصر اس کے کلی اصول سے مستنبط کر لئے جاتے ہیں۔ کیونکہ اگر حیاتِ اخلاق کی توجیہ کے ساتھ اس کا اختراع بھی علم اخلاقیات کا کام ہوتا، تو یہ نہایت ہی کٹھن مرحلہ ہو جاتا۔ لیکن خوش قسمتی سے بااخلاق انسان دنیا میں کتبِ اخلاق کی تصنیف سے پہلے موجود تھے، اور آج بھی جبکہ اس علم پر صدہا کتابیں لکھی جا چکی ہیں، خدا اُس بدبخت کی حالت پر رحم کرے، جو عملِ اخلاق کے لئے اِن کتابوں کا محتاج ہو۔ عملی اخلاق کو صرف اخلاقی زندگی بسر کرنے ہی سے ہم سیکھ سکتے ہیں، اس کے علاوہ کوئی اور طریقہ نہیں ہے۔ پہلے اخلاقی زندگی وجود میں آلیتی ہے، تب علم اخلاقیات پیدا ہوتا، اور اس زندگی کی توجیہ کرتا ہے۔ البتہ اس میں شبہ نہیں، کہ اخلاقیات توجیہ کے ساتھ تنقید کا بھی کام کرتا ہے، اور (ایک تنقید کردہ کتاب کیطرح) حیاتِ اخلاق بھی تنقیح و تنقید کے بعد وہ نہیں باقی رہجاتی، جو پہلے تھی۔ تاہم اس وہم کو قطعاً ذہن سے دور رکھنا چاہیئے، کہ ذیل کے ابواب میں کوئی انوکھی اخلاقی زندگی پیش کی جائیگی۔ علم طب کی

کتاب بھی ہمکو یہ نہیں سکھلاتی ہے کہ ناک کے بجائے کان سے سانس لینا چاہیئے۔ پہلے ہم سانس لینا سیکھ لیتے ہیں، پھر عضویاتی یا طبی تحقیقات کی باری آتی ہے، اسی طرح پہلے ہم اخلاقی زندگی سیکھتے ہیں، پھر علم اخلاقیات کی بنیاد پڑتی ہے۔ اور بہ حیثیت مجموعی ہماری اخلاقی زندگی اور عمل تنفس اخلاقیات وعضویات کے مطالعہ و تحقیق کے بعد بھی اسی حال پر قائم رہتا ہے جس پر پہلے تھا۔ یہ چیزیں ہمکو کتابوں سے نہیں، بلکہ عمل و تجربہ سے حاصل ہوتی ہیں۔ اگر یہ مثل صحیح ہے، کہ "چالیس برس کی عمر میں آدمی یا طبیب ہوتا ہے یا احمق"، تو یہ بھی قطعاً صحیح ہے، کہ اس سے بھی کم عمر میں وہ یا تو اخلاق داں ہوتا ہے، یا محض ابلہ۔ حیات اخلاق کی نظری تحلیل انسان کو صرف اتنا سکھلا سکتی ہے کہ جس چیز کو وہ پہلے سے کرتا چلا آتا ہے، اُس کو اب ذرا زیادہ احتیاط و خبرداری سے کریگا۔

(۲) دوسری طرف اس غلط فہمی سے بھی ہوشیار رہنا چاہیئے، کہ حیاتِ اخلاق کی بحث محض اجتماعیات کے نقطۂ نظر پر مبنی ہے۔ اس لئے، کہ اجتماعیات کے متعلم کے لئے بد اخلاقی کی زندگی بھی اتنی ہی دلچسپ ہوتی ہے (بلکہ بقول سمیتل کے اُس سے زیادہ[1]) جتنی کہ اخلاقی زندگی، اور واقعاتِ تنزل کے ساتھ اس کو اسی قدر شغف ہوتا ہے، جس قدر کہ واقعات ترقی کے ساتھ۔ بخلاف اس کے ہم (یعنی اخلاقیین)، زندگی کو صرف زندگی کے نصب العین کی روشنی میں دیکھتے ہیں۔ ہم کو اس سے بحث نہیں، کہ زندگی کیسی "ہے"، بلکہ اس سے، کہ کیسی "ہونی چاہیئے"۔ اسی لئے ہماری راہ قدرۃً جداگانہ ہے۔ ہمارا مقصود، حیات اخلاق کے وہ تاریخی منازل بتانا نہیں ہوتا، جنسے اس کو گذرنا پڑا ہے، بلکہ اس کے سب سے زیادہ پُر معنی پہلوؤں کی توجیہ و تعبیر۔ اخلاقی زندگی پر جامع و مفصل بحث کی صورت میں تو شاید ہم ہیگل والی ترتیب اختیار کرتے، لیکن اس کتاب میں چونکہ صرف اجمالی بحث کا موقع ہے، اسلئے کسی منتظم ترتیب کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔

بہرکیف ان ابتدائی تنبیہات کے بعد اب ہم علمی حیاتِ اخلاق کے اصلی مباحث میں داخل ہوتے ہیں۔

---

[1] دیکھو "جریدۂ اخلاقیات" جلد سوم نمبر ۴۔ علی ہذا عضویات اور نفسیات میں بھی نفس اور جسم کی غیر معمولی حالتیں بہ نسبت معمولی حالتوں کے اکثر زیادہ علم افزا ہوتی ہیں۔

کتاب سوم

باب (۱)

وحدتِ اجتماعی

۱۔ نفس اجتماعی۔

یہ تو ہمکو معلوم ہو چکا ہے، کہ اصلی نفس، 'نفس عاقلہ' ہے کہ اب یہ دیکھنا ہے، کہ اس نفس عاقلہ سے مراد کیا ہوتی ہے۔ جس کے لیئے سب سے پہلے یہ جاننا چاہیئے، کہ اصلی نفس، 'نفس اجتماعی' ہے'۔ ابتک ہم نے افراد کا اسطرح ذکر کیا ہے، کہ گویا ہر فرد ایک مستقل بالذات ہستی اور وحدت ہے۔ لیکن دراصل ہر فرد کسی نہ کسی نظام اجتماعی سے وابستہ ہوتا ہے۔ بلکہ مستقل بالذات فرد کا وجود ناقابل تصور ہے۔ ارسطو نے سچ کہا ہے، کہ اس قسم کی منفرد و مستقل بالذات صرف "وحوش یا پھر کسی دیوتا" کی ہو سکتی ہے[1]۔ اس لئے کہ ایسی ہستی کا کوئی نصب العین نہیں ہو سکتا۔ جس کی دو ہی صورتیں ہیں، ایک تو یہ کہ خدا یا دیوتا کی طرح نصب العین کا تحقق ہو چکا ہے، یا پھر وحوش کی طرح اُس کا سرے سے کوئی نصب العین ہی نہو۔ باقی انسانی نصب العین کا وجود و تحقق تو صرف حیات اجتماعی ہی کے اندر ممکن ہے۔ کیونکہ نفس عاقلہ کے کمال کے لیئے لازمی ہے، کہ ہمارا عالم، تمامتر عالم عقل ہو۔ اور یہ عالم صرف ذی عقل ہستیوں ہی کا عالم ہو سکتا ہے۔ لہذا ارسطو سے بھی ایک قدم آگے بڑھکر ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ خدا کو بھی اجتماعی الطبع ہونا چاہیئے۔ کیونکہ خدا کے لئے بھی باعتبار اپنی ذات کے ایک عالم عقلی کا ہونا لازمی ہے، اسی لئے اُسکو تخلیق کی ضرورت پڑتی ہے، یا ہیگل کی زبان میں یوں کہو، کہ اپنی ذات سے تجاوز کر کے، عالم عقول میں جانا پڑتا ہے۔ لیکن یہ بحث اس درجہ عمیق و نازک ہے، کہ یہاں ایک اشارہ سے زیادہ، اس کی تفصیل ممکن نہیں۔ اور ہمارے مقصد کے لئے صرف اتنا جان لینا کافی ہے کہ انسانی زندگی کا

---

[1] دیکھو "سیاسیات ارسطو" (بالکنسن، ۱، ۲، ۱۴) "جو شخص جماعت میں نہیں رہ سکتا یا اس بنا پر جماعت سے مستغنی ہے، کہ وہ خود اپنے لئے کافی ہے، تو اس کا شمار یا وحوش میں ہے یا پھر وہ دیوتا ہے"

نصب العین ہم جنسوں کے ساتھ تعلق ہی سے وابستہ ہے، خالص انفرادی حیثیت میں اسکا تحقق نہیں ہو سکتا۔

۲۔ جماعت ایک وحدت ہے۔ جماعت جیسا کہ آگے چل کر معلوم ہو گا، ایک طرح کی عضوی وحدت ہے اس کے اجزا ایک دوسرے کے اسی طرح محتاج ہیں، جس طرح حیوانی جسم کے اعضا باہم ایک دوسرے کے محتاج ہوتے ہیں۔ اور اصلی حیات کا وجود کسی ایک عضو پر نہیں بلکہ مجموعۂ اعضا پر مبنی ہوتا ہے۔ ہر ایک کے نصب العین کا اتمام دوسروں کی اعانت، اور کل کی تکمیل اجزا کی باہمی معاونت پر موقوف ہوتی ہے۔ جسکی تفصیل آگے آتی ہے[۱]۔

۳۔ انانیت اور اخوانیت۔ یہاں تک حیاتِ اخلاقی کے جو معنی بیان کیے گئے ہیں، اب اُس میں ذرا ترمیم کی ضرورت ہے۔ ہم نے اخلاق کی بڑی غایت تحقق ذات (یا تکمیل نفس۔ م) کو قرار دیا تھا۔ لیکن جب فرد، وحدت اجتماعی کا ایک جز ٹھرتا ہے، تو اس کی برترین غایت میں محض اپنی ہی زندگی کی تکمیل نہیں، بلکہ اُس جماعت کی بھی تکمیل داخل ہو گی، جس سے وہ وابستہ ہے۔ گو بڑی حد تک تو ان دونوں غایتوں میں توافق و تطابق پایا جاتا ہے، تاہم، کم از کم بظاہر، ایک حد تک دونوں میں تعارض و تصادم کا بھی امکان ہے۔ اسی لئے اپنے ذاتی مقاصد کی طلب کا نام انانیت، اور دوسروں کے مقاصد کی طلب کا نام اخوانیت ہے۔ ان دونوں کے باہمی تعلق کی صحیح تحدید نہایت اہم ہے۔

۴۔ اسپنسر کی تطبیق ہربرٹ اسپنسر نے اس موضوع پر کافی توجہ کی ہے[۲]، اور انانیت واخوانیت دونوں میں توافق و تطبیق کی کوشش کی ہے۔ اس نے دکھلایا ہے، کہ ان دونوں میں سے کسی میں بھی اگر افراط پسندی سے کام لیا جائے، تو خود اُسی کی بربادی لازم آتی ہے۔ اگر ہر شخص صرف اپنے ہی اغراض کا

---

[۱] دیکھو آگے فصل ۲ اور ۱۲۔ یہ فصل محض تمہیدی تھی۔

[۲] "مبادی اخلاقیات" باب ۱۱ و ۱۴۔ اسٹفن کی (Science of Ethics (حکمت اخلاقیہ) باب ۶۔ ڈیوی کی "خاکۂ اخلاقیات"، صفحہ ۱۔ اور میورہڈ کی "عناصر اخلاقیات"، صفحہ ۱۶۲۔

طالب ہو، تو کسی فرد کی بھی غرض نہ حاصل ہوگی، اس لئے کہ ہر آدمی اکثر حالات میں دوسروں کی مدد کا محتاج ہوتا ہے؛ دوسری طرف اگر ہر شخص اپنی ذات کو تمامتر صرف دوسروں کی بھلائی کے لئے وقف کردے، تو یہ خود انہی کے لئے مضر پڑیگا۔ اسلئے کہ اگر ہر آدمی خود اپنی خبرگیری سے بے پروائی برتے تو وہ دوسروں کی اعانت کی جو اہلیت رکھتا ہے اسکو نقصان پہونچیگا۔ اس بحث کو اسپنسر نے نہایت دلچسپ وعمدہ طریقہ سے لکھا ہے، اور بالآخر اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ ہمارا مقصد نہ خالص انانیت ہونا چاہیئے۔ اور نہ خالص اخوانیت، بلکہ ان دونوں کی تطبیق و توفیق۔ نیز اسپنسر کا خیال ہے، کہ جس قدر جماعت (سوسائٹی) اپنی تکمیل کو پہنچتی جاتی ہے اسی قدر انانیت و اخوانیت دونوں میں عینیت پیدا ہوتی جاتی ہے۔

۵۔ تکمیل نفس بذریعہ ایثار نفس۔

لیکن فی الحقیقت انانیت اور اخوانیت میں اُس سے بھی کم منافات و تباین ہے، جتنا کہ اسپنسر کو نظر آتا ہے۔ اسلئے کہ نفس کی حقیقی تکمیل صرف مقاصد اجتماعیہ ہی کی تکمیل سے ممکن ہے۔ ہم اپنی تکمیل اپنی قربانی ہی سے کرسکتے ہیں[1]۔ اور اس طریقہ سے جس حد تک ہم کو اپنی ذات کا تحقق ہوتا جاتا ہے، اُسی حد تک ہم کلی نقطۂ نظر سے قریب ہوتے جاتے ہیں، یعنی وہ نقطۂ نظر جس سے ہماری نگاہ میں اپنی شخصی بھلائی کسی دوسرے کی بھلائی سے زیادہ اہم نہیں رہجاتی۔ اس میں شک نہیں کہ اپنی انفرادی ترقی کا خیال، دوسروں کی ترقی کے مقابلہ میں ہمارے لئے ہمیشہ لازمی ہے۔ کیونکہ اپنی ذاتی ضرورتوں کو ہر آدمی خود ہی خوب سمجھتا اور اپنی ذات کی ترقی و تکمیل کے وسائل خود ہی جانتا ہے۔ لیکن جب اپنی ذات کی فلاح اندیشی کُل اور جماعت کی فلاح اندیشی کے نقطۂ نظر پر مبنی ہو، تو اسکو صحیح معنی میں انانیت نہیں کہا جاسکتا۔ بلاشبہ یہ جز کی تکمیل ہے، لیکن کل کے لئے جسمیں ذاتی خواہشوں کو اجتماعی منافع کے لئے قربان کردیا جاتا ہے، اور ذاتی ترقی کا اصل مقصد اجتماعی ترقی ہوتی ہے۔ جب یہ صورت ہوجائے، تو پھر انانیت و اخوانیت میں کوئی تعارض نہیں رہتا۔ کیونکہ اس صورت میں ہم نہ صرف اپنی بھلائی چاہتے ہیں، نہ دوسروں کی

[1] دیکھو "ہیگل" مصنفہ کیرڈ ص ۲۱۰ - ۲۱۹ -

بلکہ دونوں کی، اور یہ سمجھکر کہ دونوں ایک ہی کل کے جز ہیں۔ لہذا اس نقطۂ نظر کی بنا پر غایت الغایات کو تحقق ذات کے بجائے "عالم عقلی" کے تحقق سے تعبیر کرنا زیادہ بہتر ہو گا۔

۶۔ اخلاقیات بحیثیت سیاسیات کے ایک جز کے۔ غرض انسان بقول ارسطو کے، "ایک سیاسی حیوان" ہے[1]۔ اور اخلاقیات پر، جبتک اسکو سیاسیات، یعنی علم جماعت (سوسائٹی)، کا ایک جزنہ قرار دیا جائے، تشفی بخش طور سے بحث نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ جتنے فرائض و محاسنِ اخلاق ہیں، وہ ہر قدم پر ہمارے ایک دوسرے کے ساتھ باہمی روابط پر موقوف ہیں۔ یہ حقیقت بعض قدیم حکمائے یونان نے جس وضاحت کے ساتھ سمجھی تھی، دورِ حاضر کے اکثر حکما کی نظر وہاں تک نہیں پہنچی ہے۔ اسلئے کہ موجودہ زمانہ میں انفرادی آزادی اور شخصی حریت کی جانب لوگوں کا رجحان زیادہ ہے۔ جسکی ایک وجہ عیسائیت کا اثر ہے[2]۔ لہذا یہاں فلاطون اور ارسطو کے خیال متعلق اخلاقیات پر ایک سرسری نگاہ ڈال لینا بہتر ہو گا۔

۷۔ فلاطون کا خیال فلاطون انسان کی اجتماعی فطرت سے اس درجہ متاثر تھا اور اجتماعی پہلو سے حیاتِ انسانی کے مطالعہ کو اس قدر ضروری جانتا تھا، کہ انفرادی محاسن اخلاق کے ممیزات کے تحقق کے بجائے، پہلے اُس نے اچھی حکومت کے ممیزات معلوم کرنے کی کوشش کی۔ ان کو معلوم کر چکنے کے بعد اب اُس کے نزدیک اچھے آدمی کے ممیزات کا استنباط نہایت ہی آسان تھا۔ یہی وجہ ہے، کہ اخلاقیات فلاطون کی سب سے بڑی تصنیف، اُسکی کتاب "جمہوریت" ہے، جس میں اُسنے ایک نصب العینی حکومت کا خاکہ کھینچا ہے۔ یونانیوں کی عام رائج تقسیم کی رو سے اس حکومت کے وجود کے لئے فلاطون کے نزدیک چار بڑے فضائل کا پایا جانا ضروری تھا، حکمت، شجاعت، عفت، اور عدالت۔ حکومت کے لیئے ان فضائل

---

[1] "سیاسیات ارسطو"، ۱، ۲، ۹۔

[2] اس کے علاوہ ہمارے وسیع بین الاقوامی علائق نے اسکو ناممکن بنا دیا ہے، کہ کسی ایک نظام اجتماعی کو بذات خود کوئی مکمل وحدت قرار دیا جا سکے۔

باب۱

کی جو اہمیت ہے، اُسی سے وہ انفرادی زندگی میں ان کی اہمیت کا نتیجہ نکالتا تھا۔[۱]

۸۔ ارسطو کا خیال۔ انسان کے مدنی الطبع ہونے کا اذعان ارسطو کو فلاطون سے کم نہ تھا۔ اُس نے اخلاقیات پر جو بلند پایہ کتاب (جس سے بڑھکر شاید آج تک اس موضوع پر کوئی اور کتاب نہیں لکھی گئی ہے) لکھی ہے، اُسکی ابتدا ہی اس سے ہوتی ہے کہ اخلاقیات، سیاسیات کا ایک جز ہے[۲]۔ اور اس کتاب کا بڑا حصہ انہی فضائل کی تحقیق سے مملو ہے، جو کسی حکومت کے اچھے شہریوں کیلئے درکار ہیں، اور جنکو وہ یونان خصوصاً اثینا میں موجود پاتا تھا۔ بے شک وہ اس کا قائل تھا، کہ ایک ایسی زندگی بھی ہے جس کو وہ فکری یا نظری زندگی سے تعبیر کرتا تھا (اور جسکو ہم عالمانہ وحکیمانہ زندگی کہہ سکتے ہیں)، جو سیاسی زندگی سے اعلیٰ وارفع ہے، لیکن ساتھ ہی وہ سمجھتا تھا، کہ اس اعلیٰ زندگی کی عمارت بھی شہری ہی فضیلت پر مبنی[۳] ہونی چاہیئے۔

۹۔ ہمہ وطنی۔ لہٰذا معلوم ہوا، کہ یونانیوں کا بہترین علم اخلاقیات، ایک ایسی حکومت کے تخیل پر مبنی تھا، جس کے اندر رہکر افراد کو اپنی زندگی کی تکمیل کرنی چاہیئے۔ اور رواقیہ کا مسلک صرف اُس وقت وجود میں آیا، جبکہ یونانی حکومت کے بہترین ایام گذر چکے تھے، اور اُن کی ہر چیز رومیوں کے پاؤں تلے

---

[۱] فلاطون کے فلسفۂ اخلاق کی مزید تفصیل کے لئے سجوک کی "تاریخ اخلاقیات" ص ۳۵-۵۱ دیکھو۔ فلاطون کی "ریپبلک" (جمہوریت) اس قدر دلچسپ اور اہم کتاب ہے، کہ ہر طالب علم کو اس کے پڑھنے کے لئے کوئی نہ کوئی فرصت قطعاً نکالنی چاہیئے۔ انگریزی میں اسکا ترجمہ جیوٹ اور ڈیوس و واگھان دونوں نے خوب کیا ہے۔ اسکے ساتھ ڈاکٹر بینکٹ کی "Companion to plata's Republic" "شرح جمہوریت فلاطون" بھی ضرور استعمال کرنی چاہیئے۔

[۲] جس وسیع مفہوم میں یونانی سیاسیات کی اصلاح کو استعمال کرتے تھے۔ اور جس کو پیش نظر رکھکر ہم موجودہ زمانہ میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اخلاقیات فلسفۂ اجتماعی کا ایک جز ہے، اس پر میں نے اپنی کتاب (Introduction to Social Philosophy (مقدمۂ فلسفۂ اجتماعی) میں مفصل بحث کی ہے اخلاقیات اور سیاسیات میں باہم جو علاقہ ہے، اس کیلئے سجوک کی "مناہج اخلاقیات" کتاب ۱ باب ۲، کا دیکھنا مفید ہوگا۔ نیز میورہڈ کی "عناصر اخلاقیات" کتاب ۱۔ باب ۳۔

[۳] دیکھو سجوک کی "تاریخ اخلاقیات" ص ۷۰۔

کھلی جا رہی تھی[1]۔ رواقیت کی رو سے نیکوکار انسان (جسکو اس کے قائلین "حکیم" کے لقب سے تعبیر کرتے تھے) کسی خاص رشتۂ اجتماعی کا پابند نہیں ہوتا، بلکہ خود اپنی مستقل و آزاد زندگی رکھتا ہے۔ لیکن بایں ہمہ رواقیہ اس بات کو تسلیم کرتے تھے، کہ اچھا آدمی شہری ہوتا ہے، البتہ اس کو کسی خاص جماعت و سرزمین کا نہیں، بلکہ سارے "جہاں کا شہری" ہونا چاہیئے۔ اس توسیع نے اجتماعی روابط کو اس درجہ مبہم بنا دیا تھا، کہ ان کا وجود عدم کے برابر نظر آتا تھا۔ بلاشبہ رواقیہ کی اکثر تعلیمات نہایت ہی بلند و اعلیٰ تھیں، لیکن ان میں متعین اجتماعی روابط کی ایسی کمی تھی، جس نے ان کو تقریباً بے معنی اور خارج از انسانیت بنا دیا ہے۔ جس کی بدولت یہ تعلیمات زیادہ تر انفرادی آزادی کے فریب اور دفاظیوں کا مجموعہ نظر آتی ہیں۔

۱۰۔ مسیحی اخلاق۔ مسیحیت نے ایک حد تک وہی راہ اختیار کی ہے، جو رواقیت کی ہے[2]۔ یعنی اس کی بنیاد بھی بلا قیدِ ملک و ملت سارے عالم کی محبت یا ہمہ وطنی پر ہے، اور یہ بھی افراد کی مستقل بالذات و مستغنی عن الاجتماع حیات کی قائل نظر آتی ہے[3]۔ ہر شخص کو خود ہی "اپنی نجات کی راہ نکالنا چاہیئے" اور زندگی کے اعلیٰ نصب العین کے حصول کے لئے ماں، باپ، اعزہ و احباب تک کو چھوڑ دینا چاہیئے۔ مسیحیت نے تشبہ باللہ کو بھی زندگی کے نصب العین کی حیثیت میں پیش کیا ہے۔ تاہم یہ مسیحی تعلیم کا صرف ایک رخ ہے۔ ورنہ دوسری طرف یہ اس امر پر زور دینے میں کسی سے پیچھے نہیں تھی، کہ "بنی آدم اعضائے یکدیگر اند" اور کمال رسی کے لئے خدا اور بندہ دونوں کے ساتھ اتصال و اتحاد ضروری ہے۔ لیکن مسیحیت کو اپنے زمانہ میں چونکہ ایک بالکل مخالف حالات کی دنیا سے مقابلہ کرنا تھا،

[1] دیکھو کیرڈ کی کتاب "ہیگل" ص ۲۰۰-۲۰۱ ـ زلر کی کتاب "رواقیہ لذتیہ و اشتبائیہ" ص ۱۵-۱۶ اور ویلس کی کتاب "اپیکورینیزم (لذتیت) باب اول۔

[2] "تاریخ اخلاقیات" مصنفہ سجوک ص ۱۱۰-۱۱۷۔

[3] مسیحیت نے انسان من حیث الانسان کے شرف پر رواقیت سے بھی زیادہ زور دیا ہے۔ رواقیت صرف "حکیم" یا فلسفی کے شرف کی قائل تھی لیکن مسیحیت کا دامن "عوام اور گناہ گاروں" تک وسیع تھا۔

باب

اس لئے لازمی طور پر اُس کو شروع میں رہبانیت پر کسی قدر زیادہ زور دینا پڑا۔ مگر جب اس نے ایک بڑی حد تک دنیا کو فتح کر لیا تو دوسرا یعنی اجتماعی رخ سامنے آنے لگا۔ اور اب یہی رخ سب سے زیادہ نمایاں و اہم ہو گیا ہے۔ غرض یہ کہ قدیم یا جدید جس اعلیٰ نظامِ اخلاق پر ہم نظر کریں، اُس میں انسان کا مدنی الطبع ہونا اصولاً مسلم ہے۔ لہٰذا حیاتِ انفرادی کی تکمیل کے خیال کو چھوڑ کر ہم کو زیادہ تر حیاتِ اجتماعی کے لوازمِ تکمیل سے بحث ہونی چاہیئے۔

۱۱۔ عالمِ اجتماعی۔ اس ضمن میں ہم کو سب سے پہلے یہ دیکھنا ہے کہ اس اجتماعی نقطۂ نظر کو اُن مذکورۂ بالا عوالم سے کیا تعلق ہے، جن میں انسان عادۃً زندگی بسر کرتا ہے۔ بجز دیوانوں کے باقی ہر آدمی کی زندگی تقریباً ایک مربوط شیرازہ ہوتی ہے۔ اُس کے افعال کم و بیش ایک مرتب نظم و نسق کے اندر واقع ہوتے ہیں۔ اسی شیرازہ یا انتظام کا نام جو کسی انسان کا مطمحِ نظر ہوتا ہے، ہم اُوپر وہ عالم قرار دے چکے ہیں، جس میں وہ زندگی بسر کرتا ہے۔ اور یہ عالم ہمیشہ اجتماعی ہوتا ہے۔ آزاد و رو سے آزاد رو اور وحشی سے وحشی آدمی، بھی اپنے اجتماعی ماحول کے اثر سے کلیۃً محفوظ و غیر متاثر نہیں رہ سکتا[1]۔ جس جماعت، نسل یا قوم میں وہ رہتا ہے، اُس کے اخلاقی نقطۂ نظر سے کچھ نہ کچھ اثر پذیر ہونا ناگزیر ہے۔ یہی اخلاقی آب و ہوا، جس میں کوئی شخص زندگی گزارتا ہے، اُسکی خواہشوں کا اصلی عالم ہوتی ہے۔ حتیٰ کہ بجز اس صورت کے کہ آدمی کے دماغ میں کوئی خلل واقع ہو جائے، وہ اپنی ذات کو ذات نہیں، بلکہ کسی جماعت کا جز سمجھتا ہے۔ یہ ایک ایسی واضح حقیقت ہے کہ مِل جیسے مصنف تک نے، جو بعض حیثیات سے سخت انفرادیت کا قائل ہے، اس پر زور دیا ہے[2]۔ وہ کہتا ہے کہ "اجتماعیت اس قدر فطری، لازمی اور اعتیادی شے ہے، کہ بعض غیر معمولی حالات یا عمداً تجرد کی کوشش کے سوا انسان اپنی ذات کا جماعت سے ایک قلم الگ تخیل ہی

[1] بقول غالب: ہیں اہلِ خرد کس روشِ خاص پہ نازاں + پابندیِ رسم و روشِ عام بہت ہے۔

[2] مِل کی تعلیم کا یہ عنصر، جیسا کہ اُس نے خود ایک حد تک اعتراف کیا ہے، کامٹ سے ماخوذ ہے۔ (دیکھو آٹوبیاگرافی، باب ۶)، لیکن مِل نے کامٹ سے جو کچھ لیا ہے اُس کو اپنے فلسفے سے تطبیق دینے کی کوئی قابلِ لحاظ کوشش نہیں کی ہے۔

نہیں کرسکتا۔ اور جسقدر نوع انسان وحشیانہ عہد کی آزادی سے دور ہوتی جاتی ہے، اُسی قدر زیادہ یہ شیرازہ مضبوط و مستحکم ہوتا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انسانی ماحول کی جو چیز کسی حالت اجتماعی کیلئے لازمی ہوتی ہے، وہ روز بروز ہر فرد جماعت کے تخیل کا غیر منفک جزبنتی جاتی ہے[1]۔"

لہذا جب ہم کسی جماعت کو مشترک زبان، مشترک قانون، مشترک مذہب اور مشترک مقاصد کے رشتہ سے باہم پیوستہ دیکھتے ہیں، تو ایک وسیع معنی کے لحاظ سے کہہ سکتے ہیں کہ اسکے سارے افراد ایک ہی عالم میں زندگی گذارتے ہیں۔ بے شک ان میں انفرادی شخصی امتیازات قائم رہتے ہیں، بعض لوگ ان مشترک رشتوں سے کم وابستہ ہوتے ہیں اور بعض زیادہ، بلکہ ہر سال اور ہر دن ان میں سے ہر ایک کے عالم ہوں کافی تغیر واقع ہوتا رہتا ہے۔ تاہم اپنے زمانہ اور مقام کے جو اخلاقی رسوم وعوائد ہوتے ہیں، وہ ان شخصی امتیازات پر غالب ہی رہتے ہیں، اور انفرادی مشغلہ و مقاصدِ حیات کی تعمیر و تعین پر نہایت قوی اثر رکھتے ہیں۔ دوسروں کو سمجھنے اور اپنے کو سمجھانے کی ضرورت، روز مرہ کے کاموں میں ایک کو دوسرے کی احتیاج، یہ چیزیں بجائے خود ہی کسی جماعت کے افراد میں ایک مجانست پیدا کردینے کے لئے کافی ہیں۔ اور جب ہم اس پر توارث اور تعلیم و تربیت کے اثرات کا اضافہ کرکے دیکھتے ہیں، تو اُس کی قوت بیحد بڑھ جاتی ہے۔

۱۲۔ جماعت ایک عضوی وجود ہے

ان مباحث سے ہم کو کسی حد تک اُس خیال کے سمجھنے میں مدد مل سکتی ہے جو زمانۂ حال کے مختلف مصنفین میں پھیلا ہوا ہے، کہ جماعت (جیساکہ اوپر بیان بھی ہوچکا ہے) ایک عضوی وحدت ہے۔ وسیع معنی میں اس کا مفہوم یہ ہے، کہ جس طرح کسی جاندار جسم کے تمام اعضا میں ایک مشترک حیات کام کرتی ہے، اسی طرح کی ایک مشترک حیات یا وحدت، انسانی جماعت کے مختلف اعضا (افراد) میں بھی پائی جاتی ہے۔ بعض لوگوں نے اس خیال کو تمثیل کے پیرایہ میں پیش کیا ہے، یعنی انسانی جماعات اور حیوانی یا نباتی اجسام کی ساخت میں وجوہ مماثلت دکھانے کی

[1] "افادیت" مصنفۂ مِل باب ۳ ص ۷۵

کوشش کی ہے[1]۔ اس میں شک نہیں کہ اس قسم کی تمثیلات بعض اوقات حقیقت فہمی میں معین ہوتی ہیں، لیکن بحیثیت مجموعی ان سے بصیرت و حقیقت رسی کے بجائے ذہانت وطباعی کا ثبوت زیادہ ملتا ہے۔ بہر نوع اس بحث کا اصلی مدعا یہی معلوم ہوتا ہے، کہ انسانی شخصیت کوئی مستقل بالذات ہستی نہیں ہے، بلکہ دوسری شخصیتوں کے ساتھ کچھ روابط قائم کئے بغیر اس کا تصور تک ناممکن ہے۔ انسان کی اخلاقی زندگی کا دارومدار انہی روابط پر ہے، جن سے الگ کر لینے کے بعد، یہ فنا ہو جاتی ہے، بالکل اسی طرح جس طرح کہ اگر کسی عضو کو جسم سے کاٹ لو تو وہ مردہ ہو جاتا ہے۔ آدمی کی زندگی جس نصب العین اور جن اخلاقی رسوم و عوائد میں نشو ونما پاتی ہے وہی اس کی اخلاقی زندگی کا تمام تر آب و رنگ ہوتے ہیں۔ لہذا حیاتِ اخلاق سے بحث کرتے ہوئے، محض کسی شخص کی انفرادی زندگی ہی کا نہیں، بلکہ اُس وحدت اجتماعی کا ملحوظ رکھنا بھی اہم و ضروری ہے، جس میں یہ زندگی بسر ہوتی ہے[2]۔ رہی یہ بات کہ اس وحدت اجتماعی کے باوجود بھی ہر فرد اپنی ایک ذاتی زندگی رکھتا ہے، تو اس پر ہم آگے چل کر بحث کریں گے

[1] جیسا کہ مثلاً ہربرٹ اسپنسر نے اپنی کتاب "اصول اجتماعیات" (پرنسپلس آف سوشیالوجی) میں کیا ہے، دیکھو جلد اول باب ۲ دوم۔ سر لیسلی اسٹفن نے (دیکھو "حکمۃ اخلاقیہ"، ص ۱۲۶) "عضویت اجتماعی" کے بجائے "نسیج اجتماعی" کی تعبیر کو زیادہ قابل ترجیح سمجھتا ہے اس لئے کہ اجتماعی وحدت، حیوانات کی عضوی وحدت کی طرح کوئی ایسی قائم و ثابت شئے نہیں ہے، جو افراد کو اس طرح باہم وابستہ کرتی ہو جس طرح کہ حیوان کے مختلف اعضا ایک دوسرے سے وابستہ ہوتے ہیں۔

[2] جماعت کی عضوی نوعیت پر بحث کے لئے دیکھو بریڈلی کی "مباحثِ اخلاقیات" ص ۱۴۲-۱۵۸ اور بوسنکیٹ کی "فلسفہ سیاسیہ" Philosophical Theory of state) باب ۷ و ۸- اور میور ہیڈ کی "عناصر اخلاقیات" ص ۱۶۵-۱۴۲- میرا اس بحث کے متعلق جو ذاتی خیال ہے، وہ میں نے اپنی کتاب "مقدمۂ فلسفۂ اجتماعی" میں بیان کیا ہے (باب ۳)، باقی اس کتاب کے پڑھنے والے طلبہ، اُمید ہے، کہ ذیل کے بعض ابواب پڑھ چکنے کے بعد اس خیال کو بہتر طریقہ سے سمجھ سکیں گے۔

۱۳۔ عالم اجتماعی کیوں مرجح ہے؟

یہاں قدرۃً سوال پیدا ہوتا ہے، کہ اجتماعی عالم کو شعور انفرادی کے عالم پر کیوں ترجیح دینی چاہیئے؟ جس نقطۂ نظر تک (اس کتاب میں بحث و تحقیق سے۔ م) ہم پہنچ چکے ہیں، اس کی بنا پر اس سوال کا کھلا ہوا جواب یہ ہے کہ نفس انفرادی بذات خود نامکمل ہے، اور اپنی تکمیل کے لئے اپنے سے وسیع تر کل یا عالم کا محتاج ہے۔ اس میں شک نہیں، کہ جماعت انسانی سے مافوق و ماورا بھی اس قسم کے وسیع تر عالم کے پائے جانے کا تخیل ممکن ہے، اور اگر ہمارا کام کسی جدید اخلاق کی ایجاد ہوتا، تو ہم اس اجتماع انسانی سے ماورا عالم کی جستجو بھی کرتے۔ لیکن اگر ہم ارتقائیت کے نقطۂ نظر کو قبول کرتے ہیں، تو پھر ہمکو لازماً صرف وہی راستہ اختیار کرنا پڑے گا، جس سے ارتقاء اخلاق کی کوئی منزل واقعۃً طے ہوتے دیکھی گئی ہے۔ اگر یہ سچ ہے کہ جماعت سے الگ افراد کا کوئی حقیقی وجود نہیں ہے، اور اُن کا نشو و نما تمام تر جماعت ہی کے اندر ہوتا ہے، تو پھر جس قدر نصب العینی نفس کا انقیاد ہم پر واجب ہے اُسی قدر جماعت کا انقیاد بھی واجب ہوگا (اس لئے کہ اس صورت میں جماعت کے بغیر نصب العینی نفس کا تحقق، جو غایت اخلاق ہے، ناممکن ہوگا۔ م) ہمارے ارتقا کی جو لازمی راہ ہے (یعنی رابطۂ اجتماعی۔ م) اس سے الگ رہ کر ہم ہوا میں اپنی تکمیل کا مقصد نہیں پورا کر سکتے۔ اس مسئلہ کی مزید بحث سے ہم حقیقت نفس، اور نفس کو جماعت اور پھر سارے عالم سے جو تعلق ہے، اُس کے مابعد الطبیعاتی مباحث میں جا پڑینگے۔ گو اخلاقی نصب العین کی کامل تحقیق کے لئے ان مباحث میں پڑنا لازمی ہے، لیکن جو کتاب مابعد الطبیعات کے جھگڑوں کو چکانے کی نہیں مدعی ہے، اُس کے دائرۂ بحث سے یہ مسائل یقیناً خارج ہیں۔ البتہ اس کتاب کے آخری باب میں اس موضوع پر کچھ اور مزید اشارات کا موقع نکلے گا، لیکن وہ بس اشارات ہی ہوں گے۔ سر دست ہم کو صرف اسی تحقیق پر قناعت کرنی چاہیئے، کہ اخلاقی زندگی پر اثر کے لحاظ سے عالم اجتماعی کی کیا اہمیت ہے۔

۱۴۔ ضمیر کا تعلق وحدتِ اجتماعی سے

ضمیر کی تشکیل میں اجتماعی ماحول کو جو اہمیت حاصل ہے، اُس کی طرف حال کے متعدد مصنفین نے توجہ کی ہے۔

باب ب

مثلاً گرین[1] نے تکالیفِ اخلاقیہ[2] کی بحث میں اسپر زور دیا ہے۔ اُس نے یا دوسروں نے اس مسئلہ پر جو کچھ لکھا ہے، اُس پر کلیتہً صاد کئے بغیر یہاں مختصر طور سے کم از کم اتنا بیان کردینا مناسب ہوگا، کہ لفظ "ضمیر" کے استعمال میں درحقیقت ایک طرح کا دوگونہ ابہام ہے[3]۔ بعض اوقات اس سے وہ اساسی اصول مراد ہوتے ہیں، جن پر اخلاقی حکم مبنی ہوتا ہے۔ بعض اوقات اس کی دلالت کسی شخص کے ذاتی وانفرادی اصول پر ہوتی ہے، جسکو وہ تسلیم کرتا ہے، اور بعض اوقات اس کے معنی "ایک ایسی خاص قسم کی لذت یا الم کے ہوتے ہیں، جو کسی اصول کی پابندی یا عدم پابندی کے احساس سے پیدا ہوتی ہے[4]"۔ میرے نزدیک آخری ہی معنی سب سے زیادہ مناسب ہیں[5]، البتہ اس میں اتنی ترمیم کو ترجیح دونگا، کہ ضمیر نام ہے، صرف اُس الم کا جو اصول کی عدم پابندی سے پیدا ہوتا ہے[6]۔ ضمیر کے اس مفہوم میں اُسکے اوپر والا مفہوم ثانی تو بداہتہً شامل

---

[1] "افادیت" باب ۔ بریڈلی کی "مباحث اخلاقیات" صفحہ ۱۸۰۔ اسٹفن کی "علم اخلاقیات" باب ۔ کلیفرڈ کے "خطبات ومضامین" ("علمی اساس اخلاق پر") اور ڈاکٹر اسٹارک کا مضمون "ضمیر" مطبوعہ "بین الاقوامی جریدۂ اخلاقیات" جلد دوم۔ نمبر ۲۔ ہیگل میرے خیال میں پہلا شخص تھا، جس نے ضمیر کی اجتماعی حیثیت کو اپنی کتاب Richtsphilosophie میں واضح کیا۔ ڈیوئی نے اپنی کتاب "خاکہ اخلاقیات" میں ہیگل کے اکثر مطالب کا نہایت خوبی سے اعادہ کیا ہے۔ صفحہ ۱۸۲-۱۹۹

[2] تکالیف اخلاقیہ کے لئے دیکھو باب د کے خاتمہ کا نوٹ۔

[3] دیکھو اوپر کتاب اول، باب ۶۔ نیز ہیگل کی "فلسفہ صواب" فصل ۱۳۶-۱۳۹۔

[4] اسٹارک صفحہ ۳۴۴

[5] خصوصاً اس لئے کہ یہ معنی سب سے زیادہ متعین حیثیت رکھتے ہیں، اور اُن سے آگے بڑھنے میں ہم لاینحل مشکلات وابہامات میں پھنس جاتے ہیں۔

[6] ضمیر میں جو غموض وسریت ہے، اس کی بڑی وجہ میرے نزدیک یہی ہے، کہ "اصول کی پابندی یا عدم پابندی" کا براہِ راست احساس اس کے ساتھ اکثر نہیں موجود ہوتا۔ کیونکہ اکثر صورتوں میں آدمی کو اپنی غلط کاری پر صرف ایک بے کلی سی محسوس ہوتی ہے، اور وہ صاف طور سے یہ نہیں بتا سکتا کہ کس اصول کی اُس سے خلاف ورزی ہوئی ہے۔ علاوہ ازیں مجھکو اس میں شبہ ہے، کہ لذتِ ضمیر بھی کوئی شئے ہے۔

ہے، کیونکہ جن اصول کی عدم پابندی سے کسی فرد کو الم محسوس ہوتا ہے، وہ لازمی طور پر ایسے ہی اصول ہوں گے جن کو وہ تسلیم کرتا ہے۔ نیز مفہوم اول بھی اس سے کلیتہً خارج نہیں اس لیے کہ اگر کسی فرد کو عقل کے اُن عمیق تر اصول کا، جن پر اخلاق کا آخری حکم مبنی ہوتا ہے، واضح طور پر شعور نہ بھی ہو، تاہم ان کی خلاف ورزی سے ایک مبہم سی تکلیف اُس کو ضرور ہوگی۔ مثلاً یہ یقین کرنا مشکل ہے، کہ سینٹ پال کو مذہب کی خاطر لوگوں کی تعذیب میں جو جوش تھا اُس پر باوجود "خدمتِ الٰہی" سمجھنے کے اُس کا ضمیر پوری طرح مطمئن تھا۔ پھر بھی اس میں شبہ نہیں کہ علی العموم خلش ضمیر ایسے ہی فرض کی خلاف ورزی میں ہوتی ہے، جو آدمی کو واضح طور پر مسلم ہو۔

غرض معلوم یہ ہوا، کہ آدمی اپنے فرض کے متعلق جن اصول کا قائل ہوتا ہے، وہ زیادہ تر اُس کے عالم اجتماعی پر مبنی ہوتے ہیں۔ لہٰذا اُس کا ضمیر بھی زیادہ تر اسی عالم پر مبنی

بقیہ حاشیہ صفحہ (۲۸۱)، کیونکہ پابندی اصول آدمی کی طبعی حالت ہے، جس کو لذت و الم دونوں سے خالی سمجھنا چاہیے، بخلاف اس کے اصول شکنی موجب الم ہوتی ہے۔ البتہ پابندی فرائض سے جو ایک "روحانی علو" حاصل ہوتا ہے، وہ اپنے اندر ایک خاص لذت رکھتا ہے، لیکن کیا اس لذت کو لذتِ ضمیر کہنا درست ہوگا؟ میرے نزدیک کارلائل کا خیال اس بارہ میں بالکل بجا تھا، کہ "یہ کہنا کہ ہمارا ضمیر صاف ہے۔ (یعنی ہم گناہ گار نہیں ہیں۔م)، نہایت ہی غلط محاورہ ہے اس لیے کہ اگر ہم نے گناہ نہیں کیا ہے، تو ہمارے پاس کوئی ضمیر ہو ہی نہیں سکتا"، (دیکھو اس کا مضمون "خصائص")، بلاشبہ اگر ہم کوئی خلافِ عادت فرض انجام دیتے ہیں، تو اس سے ایک خاص قسم کی تشفی حاصل ہوتی ہے۔ اگر ایک شرابی جو ہفتے میں تین مرتبہ شراب پیتا تھا، صرف دو مرتبہ پیے، یا کوئی شخص کسی موقع پر جھوٹ کی قوی ترین ترغیبات کے باوجود سچ بول دے، تو اُس کو اپنے اس فعل پر خیال کرنے سے ایک لذت محسوس ہوتی ہے، لیکن اس احساس میں وہ آمد و بے تکلفی نہیں نظر آتی، جو اس لذت کے مقابل والے الم کے احساس میں پائی جاتی ہے، نہ اُسکی نوعیت خالص اخلاقی ہوتی ہے۔ بلکہ یہ زیادہ تر اس لذت کے مماثل ہوتی ہے، جو کسی مشکل مسئلہ کے حل کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ مجھے یہ خیال ہوتا ہے، کہ جس طرح درد کرنے والے دانتوں کی تکلیف کے مقابل میں نہ درد کرنے والے دانتوں سے کوئی خاص لذت نہیں محسوس ہوتی، اسی طرح الم یا اذیتِ ضمیر کے مقابلہ میں لذتِ ضمیر بھی صحیح معنی میں کوئی شئے نہیں ہے۔

ہونا چاہئے۔ یہ وسیع مفہوم میں یوں کہا جاسکتا ہے، کہ کسی آدمی کا ضمیر اس نظام اشیا سے وابستہ ہوتا ہے، جس کو وہ اپنے نزدیک سب سے برتر جانتا ہے۔ بلاشبہ ضمیر ہی کے مشابہ ایک اور بھی ایسا احساس الم پایا جاتا ہے، جس کا تعلق ہر اُس عالم سے ہوتا ہے جسمیں آدمی رہتا ہے، چاہے اس کو وہ برترین جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔ مثلاً جماعت میں جو تہذیب اور رسم و رواج جاری ہوتا ہے، اُس کی خلاف ورزی پر بھی آدمی کو تکلیف یا ندامت[2] کا احساس ہوتا ہے، حتیٰ کہ اپنے کسی جسمی نقص یا بدنمائی کے شعور تک پر ایک گونہ شرمندگی ہوتی ہے۔ گو ہم کو اس بات کا علم بھی ہو، کہ جس عالم سے یہ چیزیں تعلق رکھتی ہیں وہ کوئی اہمیت نہیں رکھتا یا جو جسمی نقائص ہم میں پائے جاتے ہیں وہ ایسے ہیں جنکی اصلاح ہمارے ارادہ کی قدرت سے باہر ہے۔ اس قسم کے احساس کو حقیقی ضمیر کے بجائے ضمیر نما احساس کہا جاسکتا ہے[3]۔ کیونکہ غور کرنے سے معلوم ہوجاتا ہے، کہ یہ کوتاہیاں یا تو ایسی ہیں، جن کی ذمہ داری ہم پر نہیں عائد ہوتی، یا اخلاقی لحاظ سے یہ چنداں اہم نہیں ہیں۔ تاہم انکے شعور کے وقت، تکلیف یا ندامت کا جو احساس طاری ہوتا ہے، وہ بمشکل ہی حقیقی ضمیر سے متمائز ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ بعض اوقات یہ حقیقی ضمیر سے متعارض ہوجاسکتا ہے۔ مثلاً یہ کہ کسی اصولی فرض کا ادا کرنا رسم و رواج کی خلاف ورزی کو مستوجب ہوسکتا ہے

[1] کلیفرڈ کے "قبائلی نفس" کا تخیل بھی یہی ہے، یعنی وہ نفس جو قبیلہ یا جماعت سے تعلق رکھتا ہے، اور جس کے آدمی کا انفرادی نفس تابع و ماتحت ہوتا ہے۔ کلیفرڈ (جیسا کہ اوپر معلوم ہوچکا ہے) کہتا ہے، "کہ انسان کا ضمیر اس کے قبائلی نفس کی آواز ہے" دیکھو اوپر کتاب اول، باب ۶۔ اور مقابلہ کیلئے دیکھو میورہڈ کی "عناصر اخلاقیات" ص ۱۵۶-۹۔

[2] ندامت یونانی زبان کے جس لفظ کا ترجمہ ہے، وہ قریب قریب ضمیر ہی کے ہم معنی معلوم ہوتا ہے۔ مقابلہ کے لئے دیکھو اسٹفن کی "حکمۃ اخلاقیہ" ص ۳۱۳ اور کیرڈ کی "کینٹ کا فلسفۂ انتقادی" ج ۲ ص ۲۰۸۔

[3] پروفیسر میورہڈ نے (دیکھو "عناصر" ص ۸۰) پروفیسر رائس کی کتاب "فلسفہ کا مذہبی رخ" سے ایک اقتباس سے اس کی نہایت عمدہ مثال دی ہے، کہ "اگر تم کسی دوسرے کے موسمی ٹکٹ سے سفر کرو یا کوئی ناملائم لفظ استعمال کرو، اور اس قسم کی چیزیں تمہاری عادت میں داخل ہوں، تو تمہارے ضمیر کو ذرا بھی جھجک نہ ہوگی، لیکن اگر کسی لفظ کے تلفظ میں لوگوں کے سامنے تم سے غلطی ہوجائے، تو دن بھر تم کو اس کی تکلیف و ندامت رہے گی" اسٹفن کی "حکمۃ اخلاقیہ" (ص ۳۲۳) اور اسپنسر کی "اصول اخلاقیات" (ص ۳۲) میں بھی اس قسم کی مثالیں ہیں۔

ایسی حالت میں ہم جو راہ بھی اختیار کریں، ضمیر یا ضمیر نا الم دو میں سے کسی ایک سے دو چار ہونا ناگزیر ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور صورت یہ ہے، کہ ضمیر کا تعلق کبھی متروک عالم سے بھی ہوتا ہے۔ یعنی جب ہم ایک عالم کو چھوڑ کر دوسرے میں آجاتے ہیں، تو بھی ضمیر اکثر اس حدیث العہد عالم کے بجائے زیادہ تر پرانے ہی عالم سے وابستہ رہتا ہے۔ بقولِ پروفیسر میور ہڈ کے، کہ "جذبہ واحساس انسان کی زندگی کا قدامت پرست عنصر ہے"[1]۔ یہ کسی عالم سے اپنے کو اُس وقت نہیں وابستہ ہونے دیتا، جب تک ہم اس سے پوری طرح مانوس نہ ہو جائیں اور پرانے عالم سے ہمارا رشتہ قطعی طور پر منقطع نہ ہو جائے۔ یہی وجہ ہے، کہ آدمی بارہا ایسا کام کرنے میں بھی ضمیر یا ضمیر نا الم محسوس کرتا ہے، جس کو اُس کی عقل قطعاً جائز[2] بلکہ واجب قرار دے چکی ہے۔ اور دوسری طرف وہ بار ہا بلا ادنیٰ اذیت محسوس کئے ایسے واجبات کی خلاف ورزی کر سکتا ہے، جنکا علم وانکشاف ابھی نیا ہے[3]۔ لیکن علی العموم ضمیری اذیت و تکلیف ایسے ہی اصول کی خلاف ورزی کا نتیجہ ہوتی ہے، جن کو ہم سب سے برتر وارفع تسلیم کر چکے ہیں۔ اور یہ علی العموم وہی اصول ہوتے ہیں، جو ہماری مانوس و معتاد زندگی کے

---

[1] "عناصر اخلاقیات"، ص۸۰۔ اس قول کا مقابلہ مسٹر جیکب کے اس قول سے (جس کو مس وجوڈ نے "اخلاقی نصب العین" (The Moral Ideal ص۲۳۳) میں نقل کیا ہے) کہ "ایک نسل کے خیالات دوسری نسل کے جذبات بنجاتے ہیں"۔

[2] "عقل اور جذبہ کے تعارض کی ایک بہترین مثال، موجودہ زندگی میں وہ احساس ہے، جو ہمارے اندر پہلے پہل اتوار کے دن کسی محفلِ رقص کی شرکت یا کشتی کی سیر سے پیدا ہوتا ہے اور جو ہم میں سے بعضوں کو یاد بھی ہوگا"، (دیکھو میور ہڈ کی "عناصر اخلاقیات" ص۸۰)

[3] کسی نئے اصول کو قبول کرنے کے بعد لوگ جو اُس سے اکثر پھر جاتے ہیں، اس کی وجہ بھی ایک حد تک یہی ہوتی ہے، کہ ضمیر پوری طرح اس کا ساتھ نہیں دیتا۔ یہاں یہ بات خیال رکھنے والی ہے، کہ تغیرِ عالم کی وجہ سے ضمیر اکثر دب بھی جا سکتا ہے۔ مثلاً ایک آدمی، جوش کے عالم میں، ایسی بیرحمانہ حرکتیں کر سکتا ہے، جن سے اپنی طبعی حالت میں وہ تھرا جاتا۔ لیکن جس عالم میں یہ بیرحمی قبیح تھی اس سے نکلکر چونکہ وہ ایک ایسے عالم میں چلا گیا ہے، جس میں یہ قبیح ہونے کے بجائے مستحسن ہے اس لئے اس کا ضمیر دب جاتا ہے۔

عالم اجتماعی کی طرف سے عائد ہوئے ہیں[1]۔

اس تمہید کے بعد اب اجتماعی اخلاقیات کی زیادہ مفصل بحث کا وقت آیا ہے۔ جس سے مراد اُس نظام اخلاق کی بحث ہے، جس میں کسی فرد کی زندگی گذرتی ہے، نیز یہ کہ انفرادی زندگی کو اس نظام اخلاق سے کیا تعلق ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ زیر تحریر کتاب میں اس موضوع کے لئے صرف ایک سرسری خاکہ کی گنجائش نکل سکتی ہے۔ تاہم اخلاق کے مسلمہ فرائض و محاسن اور عوائد کی اخلاقیاتی اہمیت پر یہ چند اشارات بھی امید ہے، کہ مفید ثابت ہونگے[2]۔

باب دوم

شعائر اخلاق

۱۔ حکم اجتماعی۔ اوپر ہم کو ایک حد تک معلوم ہو چکا ہے، کہ "چاہئے" کے کیا معنی ہیں۔ یوں سمجھو کہ ہمارے نصب العینی نفس کا یہ ایک

---

[1] ضمیر پر عام بحث کے لئے دیکھو میورٹم کی "عناصر علم الاخلاق" حصہ اول باب (۱۲)، ڈیوی کی "خاکۂ اخلاقیات" صفحہ ۱۸۲–۲۰۶ اور میورہڈ کی "عناصر اخلاقیات" صفحہ ۶۳–۸۴ نیز صفحہ ۲۳۸–۲۴۲۔

[2] افراد کی انتہائی خیر کو جماعت کی انتہائی خیر کا عین قرار دینے میں جو دشواریاں ہیں، ان کو بریڈلی نے "ظاہر و حقیقت" (باب ۲۵ میں) نہایت زوردار طریقہ سے بیان کیا ہے، اور پروفیسر بٹلر نے اپنی مفید کتاب "مسئلہ کثرت داد" میں اِن کو اور زیادہ پھیلا کر لکھا ہے، (لیکن بریڈلی والی صفائی اور زور نہیں قائم رہا ہے) ہمارے لئے کتاب ہذا کی گنجائش میں اس بحث کی مزید تفصیل نہیں ممکن ہے۔ لیکن میرے نزدیک ان دشواریوں کا اکثر حصہ افراد کی انتہائی خیر کی غلط فہمی پر مبنی ہے۔ بٹلر کا ایک نہایت ہی عمدہ جواب وہ ہے، جو بسنکٹ نے دیا ہے، اور جو "جمعیت ارسطاطالیسی" (ارسٹاٹلین سوسائٹی) کی روداد میں شائع ہوا ہے (نیو سیریز۔ جلد دوم) نیز دیکھو "بین الاقوامی جریدۂ اخلاقیات" (جولائی ۱۹۰۲ء)۔ عضویت اجتماعی کے تخیل پر دلچسپ نکتہ چینیاں، تم کو ڈاکٹر میک ٹگارٹ کی "کونیات ہیگل" باب ۷ میں ملینگی۔

قانون ہے، جو عقلی نفس پر عائد ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ نصب العینی نفس، عقلی نفس ہے، اور عقلی نفس کی تکمیل بلا جماعت کے انفرادی زندگی میں نہیں ہو سکتی، لہٰذا "چاہیے" کا قانون جماعات پر بھی اسی طرح عائد ہوتا ہے، جس طرح کہ افراد پر۔ بقول ہربرٹ اسپنسر کے[1]، کہ "مطابق نصب العین وہ انسان ہے، جو مطابق نصب العین جماعت میں پایا گیا ہو"۔ نصب العین پر جب ہم کوئی تنقید کرتے ہیں، تو اس کا تعلق صرف افراد سے نہیں، بلکہ ان احوال اجتماعی سے بھی ہوتا ہے، جن میں یہ افراد پائے جاتے ہیں۔ محض کسی فرد ہی کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا، کہ اس کو فلاں طریق عمل اختیار کرنا "چاہیے"، بلکہ جماعت کے بارے میں بھی یہ کہا جا سکتا ہے، کہ اسکو فلاں نظام کا پابند ہونا "چاہیے"[2]۔ جس طرح کوئی فرد جب اس راہ پر چلتا ہے، جس پر اس کو چلنا "چاہیے" تو ہم کہتے ہیں کہ اس کی روش درست ہے، وہ نیک کردار و بااخلاق آدمی ہے، اسی طرح جب کسی جماعت کی تعمیر و ساخت ایسی ہو جیسی کہ "ہونا چاہیے" تو ہم کہتے ہیں، کہ اس کا نظام درست ہے اور یہ ایک خوش نظم جماعت ہے۔ غرض افراد یا جماعات دونوں کی واقعی زندگی کا موازنہ ہم انفرادی یا اجتماعی زندگی کے عقلی نصب العین سے کرتے ہیں۔ ذیل میں اسی نصب العین سے اختصار کے ساتھ بحث کرنا ہے[3]۔

---

۱ "مبادی اخلاقیات" باب ۱۶، فصل ۱۰۶۔

۲ یہاں سوال ہوتا ہے، کہ یہ "چاہیے"، آخر عائد کس پر ہوتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے، کہ جماعت پر علی العموم اور اس کے ارباب سیاست "کارکن شہریوں" پر علی الخصوص۔

۳ اس موضوع پر مکمل بحث اخلاقیات سے زیادہ سیاسیات یا فلسفۂ اجتماع سے تعلق رکھتی ہے۔ لیکن جہاں تک خالص اخلاقیاتی نقطۂ نظر کا تعلق ہے، اس کی بحث یہاں ضروری ہے۔ بعض باتیں جو یہاں اجمال کے ساتھ مذکور ہیں، ان کی تفصیل میں نے اپنی کتاب "مقدمۂ فلسفۂ اجتماعی" (باب ۵ و ۶) میں کی ہے۔ انگریزی مصنفین اخلاقیات نے علی العموم اس باب کے مباحث پر زیادہ توجہ نہیں کی ہے۔ تاہم اسٹیفن کی "حکمت اخلاقیہ" (باب ۳)، پورٹر کی "عناصر علم اخلاق" (حصہ دوم، باب ۱۳ - ۱۶)، رکابی کی "فلسفۂ اخلاق" (مارل فلاسفی)، اور کلارک مرے کی "مقدمۂ اخلاقیات" (کتاب دوم، حصہ دوم، باب ۱) کا حوالہ دیا جا سکتا ہے۔ مفصل بحث کے لئے باسنکٹ، پاکسن کی تصانیف کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ باقی اصل یہ ہے کہ "ہیگل کی فلسفۂ سیاسیات" جو کہ حال میں انگریزی میں ترجمہ ہو گیا ہے، آج بھی اس موضوع پر بحث کیلئے بہترین نمونہ قرار دی جا سکتی ہے۔

۲۔ عدالت۔ کہا گیا ہے، کہ مبارک ہیں وہ لوگ جو عدالت کے بھوکے اور عدالت کے پیاسے ہیں۔ یہ عدالت کا بھوکا پیاسا یعنی اس پر حریص ہونا نسبتہً آسان ہے، لیکن اس کے معنی کی ٹھیک ٹھیک تعریف و تعیین مشکل ہے۔ اور یہاں تو بہر حال اس کی ماہیت کے متعلق جو کچھ کہا جائے گا وہ نہایت ہی مجمل ہوگا۔ مزید تفصیل کے لئے علم سیاسیات کی کتابوں کی طرف رجوع کرنا چاہیئے۔

مختصر طور سے عادلانہ نظام جماعت کی تعریف یہ کی جاسکتی ہے، کہ جو اپنے تمام افراد کی نصب العینی حیات کی تکمیل میں بقدر امکان معین ہو۔ لہذا جس جماعت میں کثیر تعداد والے طبقوں کو قلیل تعداد والے طبقے کے لوگ اس طرح اپنا غلام بناتے ہیں، کہ وہ اپنی شخصی زندگی کی ترقی و تکمیل کے ناقابل ہو جاتے ہیں، تو ایسی جماعت کے نظام کو غیر عادلانہ کہا جائے گا۔ مثلاً اگر اس جماعت میں کوئی طبقہ اتنا مفلوک الحال، جفاکش اور دوسروں کا دست نگر ہو، کہ اپنی قوتوں کی ترقی اور اپنی فطرت کی تکمیل کا سامان نہ رکھتا ہو، تو یہ خلاف عدل و نامنصفانہ تنظیم ہوگی[۱]۔ یہ انصاف نہ ہوگا، کہ کاہل اور ناکارے آدمی امن و آسایش اور حکومت و اختیار کے مزے لوٹیں، اور جو گروہ دن رات مصروف محنت رہتا ہے وہ ذلیل و خوار رہے۔

ہر عہد کے عقلا و علما کی اصلی کوشش یہی رہی ہے، کہ اس قسم کی ظالمانہ تنظیمات سے جماعت کو آزاد کرایا جائے، اور **علمی اخلاقیات** کے محقق کے لئے شاید ہی کوئی اور شئے ایسے اصول سے زیادہ قابل توجہ ہو، جو ان مظالم کا سرچشمہ ہیں یا ہو سکتے ہیں لیکن یہ بحث اتنی پیچیدہ ہے، کہ اس کتاب میں جماعت کی عادلانہ تنظیم کے متعلق چند اصولی باتوں کے بیان سے زیادہ کی گنجائش نہیں نکل سکتی[۲]

---

[۱] عادلانہ جماعت کا اقتضا یہ ہے، کہ اس میں ہر فرد کو اپنی جگہ پر علی الاطلاق غایت قرار دیا جائے۔ اسی سے لازمی نتیجہ یہ نکلیگا، کہ کوئی شخص بھی علی الاطلاق غایت نہ قرار پاسکیگا، ورنہ باقی تمام اشخاص اس غایت کے ماتحتی وسائل بنجائیں گے۔ لہذا ہر شخص کو بہ وقت واحد غایت بھی سمجھنا چاہیئے اور وسیلہ بھی۔

[۲] حقیقت یہ ہے کہ مباحث عدالت پر افلاطون و ارسطو نے ("ریپبلک" و "ایتھکس") میں جو کچھ لکھدیا ہے اُس سے آج تک کوئی شخص بڑھ نہیں سکا ہے۔ باقی موجودہ زمانہ میں اس پر جو کچھ بحثیں ہوئی ہیں، اُن کے لیے ٹی کی "اعانت" (باب ۸) سجوک کی "مناہج اخلاقیات" (کتاب سوم، باب ۵) اسٹفن کی "حکمۃ اخلاقیۃ" (باب ۵) کا حوالہ دیا جاسکتا ہے۔ دیکھو اس باب کے خاتمہ کا حاشیہ۔

۳۔ قانون اور رائے عامہ۔

سب سے پہلی بات یاد رکھنے والی یہ ہے، کہ جماعت کی عادلانہ تنظیم ایک خاص حد تک صرف اکراہ و اجبار پر موقوف ہے۔ لوگ اکثر اس مقولہ کو پیش کیا کرتے ہیں کہ "انسان پر جو کچھ گذرتی ہے، اُس کے پیدا یا رفع کرنے میں سلاطین یا اُن کے قوانین کا کس قدر کم حصہ ہے!" اور یہ ایک حد تک بجا بھی ہے، بشرطیکہ اس سے قوانین کے صرف فوری و براہِ راست اثر کو مراد لیا جائے۔ جو قوم فطرۃً مطلق العنان و خود سر ہو، اس کے لئے قوانین بے اثر ہیں، اور جب کوئی قوم امن پسند یا عاقل ہو جاتی ہے، تو بھی قوانین اکثر بے کار ہو جاتے ہیں احوال حیات میں برابر تغیر و تبدل واقع ہوتا رہتا ہے جو قوانین ایک وقت میں مفید تھے، وہ بتدریج مضر پڑنے لگتے ہیں۔ اسی لئے زندگی کے بہت سے شعبوں میں سخت و قطعی ضوابط قائم کرنے کی جگہ لوگوں میں عمل و رائے کے خصائل حسنہ کو ترقی دینا زیادہ اہمیت رکھتا ہے[1]۔ باوجود ان تمام باتوں کے پھر بھی قانون کے لئے ایک وسیع دائرہ باقی رہتا ہے۔ رائے عامہ کا نشو و نما نہایت ہی آہستگی کے ساتھ ہوتا ہے، اور ہر زمانہ میں ایسے لوگوں کی کافی تعداد موجود رہتی ہے، جن پر بغیر قانونی دباؤ اور خوفِ سزا کے اس کا اثر نہیں پڑتا۔ البتہ بعض اوقات، جب اُس قسم کے قوانین سے جو منشا تھا وہ پورا ہو جاتا ہے، تو پھر اُن کی نسخی ہی مناسب ہوتی ہے۔ یہودیوں کے قانون کی نسبت سینٹ پال نے کہا ہے، کہ وہ مسیح تک پہنچانے کے لئے صرف ایک "رہنما استاد" تھا۔ یعنی جب لوگوں نے اخلاقی نصب العین کے حقیقی معنی کو سمجھ لیا تو پھر قانون کے تنگ احکام کی حاجت نہیں رہ گئی، لیکن بااین ہمہ حصول مقصد کے لئے بطور ایک تیاری کے اُن احکام کا قیام لازمی تھا۔ قریب قریب یہی حال تمام قوانین کا ہے۔ کہ جب لوگ حقیقی آزادی کو پا لیتے ہیں، تو یہ نہایت ہی تنگ اور بے معنی ہو جاتے ہیں، لیکن شروع میں ناروا آزادی کی روک تھام کے لئے ان کا وجود ضروری ہوتا ہے۔ جس چیز کو لوگ

---

[1] اسپنسر نے اپنی مشہور، لیکن یک طرفہ کتاب "The man Versus State" (انسان بمقابلۂ حکومت) میں جو کچھ لکھا ہے اس میں بھی صداقت کا عنصر یہاں تک ہی ہے۔ اسی بحث کے بعض پہلوؤں کی تشریح نسبتۃً زیادہ احتیاط کے ساتھ "Aspects of the Social Problem" مرتبۂ ڈاکٹر بسینکٹ میں کی گئی ہے

دفعتاً ہی موت سے بچ سکتے ہیں اور وہ خود بھی حادثے سے بچ سکتا ہے ، (۱) اور یہ وہ اس کا بے شعوری
ارادہ سے انجام دیتے ہیں ۔ پہلا قانون وجود میں آتا ہے دوسرا عادت اور تیسرا نیکی

حقوق اور فرائض

قانون اور ریاست عام کی قوتوں کا اصلی کام لوگوں کے حقوق و فرائض
کی حفاظت و تنظیم ہے ۔ یہ دونوں چیزیں باہم لازم و ملزوم اور تمام
تر اخلاقی ہیں ۔ ہر حق اپنے ساتھ ایک فرض لاتا ہے ۔ (۲) یہ صرف اس ظاہری معنی میں
نہیں کہ جب ایک شخص کوئی حق رکھتا ہے ، تو دوسروں پر اس حق کی بابت فرض عائد
ہے بلکہ اس دقیق تر معنی کے لحاظ سے بھی کہ جب کسی شخص کو کوئی حق ملتا ہے ، تو اس
پر اس حق کو فلاح عام کے لیے استعمال کرنے کا فرض بھی اسپر عائد ہو جاتا ہے ۔
قانونی اور اخلاقی فرض کے فرق پر ایک عام اشتباہ کی وجہ سے بہت سے لوگوں کا
ذہن اس دقیق تر معنی کی طرف نہیں جاتا ۔ قانون کے ذریعہ سے حقوق کے قیام میں
علی العموم سہولت ہوتی ہے ، بخلاف اسکے ان حقوق سے جو فرائض عائد ہوتے ہیں ان کو
قانون کی قوت سے منوانا آسان نہیں ہوتا ہے ، یہ امر کا ہوتا ہے کہ ان فرائض کو عدم
سے وجود میں لانا نہیں ہے ۔ مثلاً جائداد و ملکیت کا حق تو آسان ہے ، لیکن لوگوں کو
اس پر مجبور کرنا کہ وہ اپنے املاک کو بجا استعمال میں صرف کریں نہایت ہی دشوار
اور خطرناک ہے ، بلکہ اصل یہ ہے کہ ایک معمولی حد سے آگے اس قسم کی کوشش خود اپنے
مقصد کے لیے مہلک ثابت ہوگی ۔ یہی نے یہ شعر کہا گیا ہے ، کہ اگر آدمی کو ہر چیز
کا اختیار ہے جو چاہے صرف کرے ، بے شک تم کو تملک کا اختیار حاصل ہے لیکن اخلاق
اسکا بھی ہر کام اسی طرح فلاح عام کیلئے صرف کرنا ضروری ہے کہ گویا وہ دوسروں ہی کی ہے ۔ حقیقت میں

(۱) یہ وجہ ہے کہ حضرت سیدنا شیخ فرماتے ہیں ، حاشیہ صفحہ ۲۰۰ میں کہ آپ فرماتے ہیں کے حق ایک ایک قدم
کیا ہے جس سے تقی کے باب کا ذکر کر کے ایک موقع کو حاصل ہے جس کے واسطے
یہ عمل ہوگا جس سے ایک ایک کا فعل یا اس پر بری نہ ہو کی ترجیح ہے ، اور فوراً سمجھا ہو گیا ۔
(۲) دقیق فرق بہ نظر دیکھ کر سے باہر ہے ، جو چیزیں بد اخلاق کی نسبت بھی کہا جا سکتا ہے کہ دوسرے
سے اخلاق کا تعلق کیا ہے ۔ بے شک یہ کہا ہے کہ جب ہم بد اخلاقی (۳۹) اخلاق کی تعلیم کا عام طریقہ ہے کہ
ہمیں قوم کو ایک حد تک پہنچا سکتے ہیں ، دیکھو اپنا حاشیہ ص ۱۱۲

باب

کسی آدمی کے حقوق کے معنیٰ اس سے زیادہ نہیں، کہ رفاہ عام کی خاطر بعض چیزوں کا اُسکو مالک بنا دینا مناسب ہوتا ہے۔ اور چونکہ ایسا رفاہ عام کی خاطر کیا جاتا ہے، اس لئے اُس کا فرض ہے، کہ اسی مقصد میں اُن چیزوں کو لگائے۔ ورنہ بجائے خود محض انفرادی حیثیت میں وہ کسی چیز کا بھی کوئی حق نہیں رکھتا۔ وہ ایک اجتماعی کُل کا جزو ہے اور وہ صرف اُسی چیز کا حقدار ہو سکتا ہے، جس کا اس کُل کی بھلائی کے لئے اُسکو ہونا چاہیئے۔ اب ذیل میں ہم بعض اہم حقوق پر مختصراً بحث کرتے ہیں۔

۵۔ حقوق الناس

(الف) زندگی۔ انسانی حقوق میں مقدم ترین حق زندہ رہنے کا ہے۔ جس کی بنیاد یہ ہے، کہ غایتِ اخلاق، یعنی تکمیل نفس ایک شخصی شئے ہے۔ ورنہ اگر یہ غایت کوئی غیر شخصی چیز ہوتی، تو شخصی حیات کو اِس پر بجا طور سے قربان کیا جا سکتا تھا۔ لیکن جس نفس یا شخصیت کی تکمیل مقصود ہے، وہ چونکہ انفرادی نہیں بلکہ اجتماعی نفس ہے اس لئے بعض اوقات افراد کی زندگی کا جماعت کی خاطر قربان کرنا حق بجانب ہوتا ہے۔ مگر ایسی صورتیں مستثنیات میں داخل ہیں۔ عمومی حیثیت سے انسانی فلاح انسانی حیات کے بقاء و تحفظ ہی کی مقتضی ہے۔ اسی لئے حرمت حیات کے حق کا تسلیم کرنا نہایت اہمیت رکھتا ہے۔ البتہ جماعت کی بعض ابتدائی صورتوں میں یہ حق تک نہیں مسلم ہوتا۔ بچوں کو اکثر معرض ہلاکت میں ڈال دیا جاتا ہے اور اسیرانِ جنگ کو بے دریغ تہِ تیغ کر دیا جاتا ہے۔ بعض متمدن قوموں تک میں حرمت حیات کو ایک کھیل سمجھا جاتا ہے اور بات بات پر مبارزت (ڈوول) ہوتی ہے۔ سچ تو یہ ہے، کہ اگر زندگی کی قدر و قیمت کا انسان کو پورا پورا اندازہ ہوتا، تو متمدن اقوام میں جنگ کا سرے سے خاتمہ ہی ہو جاتا۔ لیکن سردست تو یہی اصول صحیح ہے، کہ "اگر صلح چاہتے ہو، تو جنگ کرو"[۱]۔ ساتھ ہی یہ امر بھی ملحوظ رہنا چاہیئے، کہ کسی قوم کے شہریوں کا حق حیات اُسوقت تک حقیقی معنیٰ میں محفوظ و مامون نہیں کہا جا سکتا، جب تک حصولِ معاش کے وسائل بھی محفوظ نہوں۔ یعنی حق زندگی مستلزم ہے، حق محنت[۲] کو۔

[۱] "ولکم فی القصاص حیاۃ" میں بھی یہی سر ہے۔
[۲] اس پہلو پر ٹوئی بلنیگ اور بعض دیگر مصنفین اشتراکیت نے زور دیا ہے۔ یہ سوال کہ اس قسم کے حق کو کس حد تک اور کن وسائل سے محفوظ کیا جا سکتا ہے معنفین سیاسات و اقتصادیات کے دائرۂ بحث کی چیز ہے، جنکو بالآخر اس کا فیصلہ نوع انسان کے علمی فہم و احساس پر چھوڑنا پڑیگا۔

تمام حقوق کی طرح حق حیات بھی اپنے ساتھ ایک فرض رکھتا ہے، اور وہ دوسروں، اور اپنی دونوں کی زندگی کے احترام کا فرض ہے۔ جو شخص قتل و خون ریزی سے اس فرض کو توڑتا ہے، وہ اپنے حقِ حیات کو زائل کر دیتا ہے، اور بجا طور پر اس سے محروم کر دیا جا سکتا ہے۔

(ب) آزادی۔ دوسرا درجہ آزادی کے حق کا ہے۔ جسکی بنیاد اس پر ہے، کہ اخلاقی نصب العین کا تحقق انفرادی ارادے کے ساتھ وابستہ ہے۔ اس حق کے تسلیم و قبول کی نوبت علی العموم حقِ حیات سے بہت بعد میں آتی ہے^ل^۔ غلامی کا وجود اسیران جنگ کے قتل کے بہت بعد تک قائم رہا ہے، اور آج بھی جبکہ غلامی کا اصول ناجائز قرار پا چکا ہے، محنت و جائداد وغیرہ کے متعلق ایسے معاہدوں کا دستور قائم ہے، جو انسان کی آزادانہ زندگی کی راہ میں اکثر حائل ہوتے رہتے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ ایک قلم مطلق العنانی نہ ممکن ہے، نہ اُس کا کبھی قصد کرنا چاہیئے۔ یہ کبھی بھی کسی خوش نظم جماعت میں روا نہیں ہو سکتا، کہ اس کے افراد کا جو جی چاہے کر بیٹھیں۔ حقِ آزادی کے صرف یہ معنی ہیں، کہ نظام جماعت کو قائم رکھکر جس ممکن حد تک دوسروں کی خلل اندازی کے بغیر آدمی کو اپنی زندگی کی ترقی کا موقع مل سکتا ہے، ملنا چاہیئے۔

حقِ آزادی سے انسان پر جو فرض عائد ہوتا ہے، وہ یہ ہے، کہ اس حق کو وہ عقلی مقاصد کے حصول میں استعمال کرے۔ ملٹن نے ٹھیک کہا ہے، کہ "جو لوگ آزادی کے

ل ہیگل نے "فلسفۂ تاریخ" کے مقدمہ میں لکھا ہے، کہ مشرق والوں کے نزدیک صرف ایک شخص یعنی خود مختار بادشاہ آزاد ہے۔ دوسری طرف یونانی یہ سمجھتے تھے، کہ کچھ لوگ یعنی خود اہل یونان آزاد ہیں، اور بربری تو ان کے خیال میں فطرۃً غلامی ہی کے لیئے موزوں تھے۔ باقی یہ مطالبہ کہ سب آزاد ہیں عیسائیت کے زیر اثر موجودہ دور کے ملئے محفوظ تھا۔ اور عہد اصلاح (رفارمیشن) کے زمانہ سے اس مطالبہ نے خصوصیت کے ساتھ قوت و اہمیت حاصل کر لی ہے، جتی کہ بعض اوقات تو یہ انتہا پسندی کی حد تک پہنچ گیا ہے۔ مثلاً ژیرو وغیرہ کے ہاں یا اس کے ملحد زمانہ کے لیئے دیکھو "حجۃ آزادی" A Plea for Liberty اور اسپنسر کی "انسان بمقابلہ حکومت" دیکھنی چاہیئے۔ ان خیالات کی تنقید کے لئے رِکچی کی "اصول مداخلت حکومت" دیکھو "Princeples of State Interference"

شیدا ہیں، پہلے ان کو عاقل و صالح ہونا چاہیئے[1] اسی شرط پر آزادی دی جا سکتی ہے۔ اور یہی وجہ ہے، کہ حصولِ آزادی میں جو دیر لگتی ہے، وہ بیجا نہیں ہوتی۔ آزادی کوئی متاع نہیں ہے، جو خریدی یا بخشی جا سکتی ہو، بلکہ اس کو بقوتِ بازو سے حاصل کرنا پڑتا ہے۔

(ج)، ملکیت۔ حقِ ملکیت کو حقِ آزادی کا قریب قریب جز سمجھنا چاہیئے۔ ہر مقصد کے لئے اسباب و وسائل کا ہونا ضروری ہے، اگر کسی شخص کو استعمالِ وسائل کا حق نہیں حاصل ہے، تو طلبِ مقصد کے لئے اس کی آزادی عملاً بے معنیٰ ہے۔ لیکن وسائل، خصوصاً اراضی وغیرہ کی قسم کے وسائل کی مقدار چونکہ محدود ہے، اسلئے یہ سوال نہایت ہی مشکل ہو جاتا ہے، کہ ان کے استعمال کو افرادِ جماعت پر کیونکر تقسیم کیا جائے۔ اگر صرف چند آدمیوں کے لئے ان کو مخصوص کر دیا جائے، تو شہریوں کی بڑی تعداد کا حقِ آزادی مارا جاتا ہے۔ بہرکیف یہ بحث مصنفینِ سیاسیات کے دائرہ کی ہے۔ خالص اخلاقیاتی نقطۂ نظر سے ہم کو حقِ ملکیت کی اہمیت پر صرف اس حد تک زور دینا چاہیئے، جس حد تک کہ یہ آزادانہ ارتقاءِ حیات میں معین ہے۔[2]

حقِ ملکیت سے جو فرض عائد ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ اس کو عاقلانہ طور سے فلاحِ عامہ کے لئے استعمال کیا جائے۔ جن قوموں کی طرف سے اس فرض کے ادا کرنے کا اطمینان نہیں ہوتا، ان کو حقِ ملکیت بھی نہیں دیا جا سکتا۔ چنانچہ ابتدائی درجہ کی قوموں میں اس قسم کا حق تقریباً مفقود ہے۔ ہر چیز ملکِ عام ہے۔ جیسے جیسے انسان متمدن و تعلیم یافتہ ہوتا جاتا ہے، ویسے ویسے وہ حقِ ملکیت کے لئے بھی صالح ہوتا جاتا ہے۔ بلکہ تمدن و تعلیم کے بعد بھی علی العموم اتنی احتیاط ضروری ہوتی ہے، کہ اس حق کو سوءِ استعمال سے بچانے کے لئے کچھ نہ کچھ پیش بندی کرنا پڑتی ہے۔

---

[1] علیٰ ہٰذا ایک دوسری جگہ۔ Fenure of Kings & Megistrates ملٹن کہتا ہے کہ "اول بجز صالح لوگوں کے اور کوئی آزادی کا خواہاں نہیں ہو سکتا باقی دوسرے لوگ آزادی کے نہیں بلکہ اوباشی کے گرویدہ ہوتے ہیں، جس کا شیوع سب سے زیادہ خود مختار سلطنتوں میں ہوتا ہے"

[2] خالص اخلاقی نقطۂ نظر سے تو یہ کہنا چاہیئے، کہ آدمی کسی قسم کی ملکیت کا بھی کوئی حق نہیں رکھتا بجز

باب ۳

بعض مصنفین (مثلاً فلاطون) کا خیال تو اسی بنا پر یہ ہے، کہ ایک اعلیٰ نظام حکومت میں، تمام چیزیں مشترک ہونی چاہئیں، اور شخصی ملکیت کا کوئی حق ہی دوسرے سے نہ ہونا چاہیئے[1]۔ لیکن یہ حقیقت میں غلطی ہے۔ بلکہ اس کے بجائے ارسطو کا یہ خیال غالباً زیادہ صحیح تھا[2]، کہ اعلیٰ نظام حکومت میں ہر شخص کو ضروری وسائل کے استعمال کی آزادی ہونی چاہیئے[3]۔ البتہ اس کی تعلیم ہونی چاہیئے، کہ یہ استعمال رفاہ عام کے لئے ہو۔

(د) معاہدہ۔ ایک اور اہم حق معاہدات کا ایفا ہے۔ اگر ایک شخص دوسرے کی کسی خدمت کا معاہدہ کرتا ہے تو دوسرے کو حق حاصل ہے، کہ اس معاہدہ کو پورا کرائے۔ ابتدائی درجہ کی جماعتوں میں معاہدہ کی قبیل سے کسی شئے کا بمشکل ہی وجود ہوتا ہے۔ ان کے تعلقات کی بنیاد تمام تر تقریباً پیدائش پر ہوتی ہے جن میں تغیر صرف قوت کے زور سے ہو سکتا ہے[4]۔ اسی بنا پر کہا گیا ہے۔ کہ جماعتیں اپنی طبعی حالت سے معاہدہ کی طرف "ترقی کرتی ہیں[5]"۔

بقیہ حاشیہ صفحہ (۲۹۴) اون چیزوں کے کہ جنکو اُس نے اپنے وجود کا لازمی جزو بنالیا ہے۔ اسی بنا پر ایک جرمن مصنف جی سیمیل کہتا ہے! کہ "صحیح معنی میں میں کسی شئے کا بھی مالک نہیں ہوں، مگر اس چیز کا جو میں ہو لئے لیکن عملی سیاسیات میں اس اصول کا نباہنا ناممکن ہے۔ باین ہمہ اس سے اصول کی اہمیت میں فرق نہیں آتا۔

[1] دیکھو "جمہوریت فلاطون" کتاب ۳ و ۵۔ فلاطون اصول اشتراکیت کو کس حد تک لیجانا چاہتا تھا، اس کا صاف و متعین طور پر پتہ نہیں چلتا۔ موجودہ دور میں اشتراکیت کی جسطرح حمایت کی جاتی ہے۔ اس کے لئے آرس "News from Now here" دیکھو۔

[2] "سیاسیات ارسطو ۲، ۵"

[3] یہ سوال نہایت پیچیدہ ہے کہ اراضی وغیرہ کی قسم کی ملکیت پر، جس میں زیادت و نقص کی صلاحیت نہیں یہ اصول کہاں تک صادق آسکتا ہے۔

[4] بخلاف اسکے موجودہ ایام میں معاہدہ تعلقات کے قائم کرنے کا اس قدر عام طریقہ بن گیا ہے، کہ بعض مصنفین یہ خیال کرنے لگے ہیں کہ تمام تعلقات معاہدات ہی پر مبنی ہوتے ہیں۔ مثلاً یہ کہا جاتا ہے، کہ "حکومت کی بنا ایک اجتماعی معاہدہ ہے"۔ ہابس اور روسیو اس نظریہ کے خاص قائلین میں ہیں، برک نے "Reflection on The Revolutions in France (انقلاب فرانس) میں اس نظریہ of The Original Contract پر نہایت پر زور حملہ کیا ہے۔ دیکھو میور ہڈ کی "عناصر اخلاقیات" ۱۰:۳۔ نوٹ مقالات ہیوم (الیسیز) میں بھی اس پر ایک عمدہ تنقید ہے۔

[5] دیکھو مینی (Maine) کی کتاب "Ancient Law" (قانون قدیم) باب ۵۔

حق معاہدہ سے جو فرض عائد ہوتا ہے، وہ یہ ہے، کہ صرف ایسے ہی معاہدے کرنا چاہئیں، جو جائز طور سے پورے کئے جا سکتے ہوں۔ مثلاً یہ کسی شخص کے لئے جائز نہیں ہے، کہ وہ اپنے کو غلام بنانے کا معاہدہ کرلے[1]۔ نہ باوجود صلاحیت کے کسی کو ایسے معاہدہ کا حق حاصل ہے، جیساکہ فاسٹ نے میفسٹوفلس کے ساتھ کیا تھا[2]۔ یہی وجہ ہے، کہ حق ملکیت کی طرح حق معاہدہ بھی اعلیٰ درجہ کی ترقی یافتہ ہی قوم میں ممکن ہے، اور اس پر بھی کافی تحفظ واحتیاط کی ضرورت ہے[3]۔

(۱۴) تعلیم۔ سب سے آخری حق جسکا ذکر یہاں ضروری معلوم ہوتا ہے، تعلیم کا حق ہے اس میں حق اور فرض دونوں اس طرح مجتمع ہوگئے ہیں، کہ ان کا جدا کرنا مشکل ہے۔ ہر شخص اپنی حیثیت کے مطابق اپنے کو تعلیم دینے کا حق اور فرض دونوں رکھتا ہے، کیونکہ نفس عاقلہ کی تکمیل کے لئے تعلیم لازمی شئی ہے۔ یہ ایک ایسا حق ہے، جس کے قبول کرنے میں بعض بڑے سے بڑے متمدن ممالک تک نے دیر لگادی ہیں، اور آج بھی بہت سے متمدن ملکوں میں عامتہ الناس کی اعلیٰ تعلیم تک رسائی نہیں ہے۔ لیکن یہ ایک واضح حقیقت ہے، کہ عمدہ نظام حکومت وہی ہے، جس میں ہر شخص کو اپنی قوتوں اور صلاحیتوں کو ترقی دینے کے بہترین وسائل و مواقع حاصل ہوں۔

۱۱۔ حقوق و فرائض کا انتہائی مدعا۔

ذرا سے غور کے بعد معلوم ہو سکتا ہے، کہ حقوق و فرائض کا انتہائی مدعا یہ ہے، کہ جس قوم کے ہم فرد ہیں اُس کی اعلیٰ سے اعلیٰ بہبود کے لئے ہماری زندگی کے نشو ونما کو جو وسائل درکار ہیں، اُن پر ہم کو پورا حق حاصل ہے، اور اُن وسائل کو اسی مقصد بہبود کے بہترین حصول کے لئے

[1] اسی لئے کارلائل کا یہ خیال مغالطہ آمیز ہے، کہ غلامی نام ہے زندگی بھر کے لئے صرف اپنی خدمات کو اجرت پر دیدینے کا۔ دیکھو اُس کے "Latter—Day Pamphlets" انسان کو اپنی آزادی کے فروخت کرنے کا کوئی حق نہیں حاصل ہے۔

[2] یہ ایک قصہ کی طرف اشارہ ہے، جس میں فاسٹ نے میفسٹوفلس نامی ایک شیطانی روح یا دیو کی مدد کے معاوضہ میں اپنے کو اُس کے حوالہ کردیا تھا۔ م

[3] بعض لوگ اپنے ناموافق حالات (مثلاً افلاس) کی وجہ سے ناروا شرائط پر معاہدات کرنے کے لئے آمادہ ہوجاتے ہیں۔ تا بہ امکان اسکی روک تھام ہونی چاہئے۔

باب۷

استعمال کرنا ہمارا فرض ہے[1]

۷۔ شعائر اجتماعیہ

جماعتی شیرازہ بندی کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں۔ اور ان سے جو باہمی علائق پیدا ہوتے ہیں، وہ اکثر اخلاقی لحاظ سے اس قدر اہمیت رکھتے ہیں، کہ اُن کی بعض خاص خاص صورتوں کا مختصر ذکر یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے۔

(الف) خاندان۔ خاندان کی بنیاد فطری الفت و موانست پر ہے۔ اس کا اصلی مقصد بیچارگئی طفولیت کی حفاظت و خبر گیری، اور اسی کے ساتھ محبت و دوستی کی اعلیٰ ترین صورتوں کے لئے ایک معقول و مناسب محل کی فراہمی ہے۔ کیونکہ بچوں کی خبر گیری کو حکومت کے کسی انتظام کے بجائے ماں باپ کی محبت زیادہ بہتر طور سے انجام دے سکتی ہے[2]، علیٰ ہذا اعلیٰ ترین محبت و دوستی کا حق بھی ایک چھوٹے دائرہ میں زیادہ خوبی کے ساتھ پورا ہوسکتا ہے[3]۔ لیکن والدین کے اختیارات کی تحدید لازمی ہے، مثلاً بچوں سے کچی عمر میں ناموزوں محنت و مشقت نہ لینے پائیں، اور اُن کو مناسب تعلیم دلانے پر مجبور ہوں۔ خاندان میں زن و شوہر کا تعلق صحیح معنی میں برابری کا

---

[1] یہاں حقوق و فرائض کا جو مفہوم ہم نے بیان کیا، وہ اخلاقی مفہوم ہے۔ رہی یہ بات، کہ واقعتاً ان حقوق و فرائض پر کسی حد تک عمل درآمد کرایا جاسکتا ہے، یہ بحث حکمائے سیاست کے دائرہ کی ہے، ان مباحث کے لئے سجوک کی "عناصر سیاسیات"، (خصوصاً باب ۳۔۶) کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔

[2] فلاطون کا خیال اس کے برعکس تھا۔ دیکھو "ریپاپلک"، کتاب ۵۔

[3] قدیم العصر یونانیوں میں دوستی و محبت کی اعلیٰ صورتیں تقریباً تمام تر مردوں ہی کے مابین محدود تھیں۔ عورتوں کا مرتبہ اس قدر پست تھا، کہ شہریوں کی اعلیٰ زندگی میں انکا کوئی حصہ نہیں تھا۔ اسی واقعہ نے حیات منزلی کے متعلق یونانیوں کے خیالات کو قریب قریب بالکل اُسی طرح برباد کردیا تھا جسطرح کہ غلامی کے جواز اور زراعت کے سوا تمام پیشوں کی تحقیر نے کاروباری حیات کے متعلق اُنکے خیالات کو تباہ کردیا تھا۔ خاندان کی بحث کے لئے دیکھو ہیگل کی "فلسفہ صواب" نیز رکابی کی "مارل فلاسفی" (حصہ دوم باب ۶) اور ڈیو اس کی Studies of Family Life "(مباحث حیات منزلی)، ارسطو نے اپنی کتاب "سیاسیات" کے ابتدائی دو بابوں میں اس بحث پر جو کچھ لکھا ہے اُس کا مطالعہ آج بھی فائدہ سے خالی نہیں۔

تعلق ہے لیکن اگر یہ برابری باہمی محبت سے قائم نہو، تو حکومت کے کسی ضابطہ سے اس کا قیام ناممکن ہے، الا آنکہ انفرادی آزادی میں ناقابلِ تحمل مداخلت سے کام لیا جائے - لہذا اس مقصد کے لئے پرزور رائے عامہ کا پیدا کرنا زیادہ اہمیت رکھتا ہے البتہ کامل مساوات حقوق کی راہ میں جو مواقع حائل ہوں اُن کو قانون کی مدد سے کافی حدتک رفع کیا جاسکتا ہے[1]۔

(ب) کاروبار - کاروباری تعلقات کی نوعیت خاندانی تعلقات سے بالکل متضاد ہے۔ ان کی بنیاد باہمی محبت پر نہیں، بلکہ معاہدہ پر ہوتی ہے، اور یہ برابری نہیں بلکہ ماتحتی کے تعلقات ہوتے ہیں - بلاشبہ خاندان میں بھی بچے والدین کے ماتحت ہوتے ہیں، لیکن یہ کم سن کا مُسن کے اور محتاج حفاظت کا اپنے قدرتی محافظ کے ماتحت ہونا ہے - بخلاف اس کے کاروباری زندگی میں جو ماتحتی ہوتی ہے، وہ حفاظت کی محتاجی یا سن کی کمی پر نہیں بلکہ محض خارجی مقاصد پر مبنی ہوتی ہے - لہذا اس صورت میں ایسے قواعد و ضوابط کی ضرورت ہے، جن سے معاہدات میں انصاف وراستی قائم رہ سکے، اور ماتحتی، غلامی کی حد کو نہ پہنچنے پائے - اس امر پر لوگ لبا اوقات تاسف کرتے ہیں، کہ جس قدر تمدن بڑھتا جاتا ہے، اُسی قدر کاروباری زندگی میں آدمیوں کا باہمی تعلق خاندانی تعلق کی نوعیت سے دور ہوتا جاتا ہے - پہلے آقا و خادم کا تعلق قریب قریب خاندانی یا مربیانہ نوعیت کا ہوتا تھا، مگر اب بقول کارلائل[2] کے بجز "روپیہ کے تعلق" کے اور کوئی رشتہ نہیں رہگیا ہے۔

---

[1] سر لیسلی اسٹفن نے "حکمتِ اخلاقیہ" (باب ۳) اس عام دستور پر اعتراض کیا ہے، کہ لوگ خاندانی تعلق کو اجتماعی نظامات میں شمار کرتے ہیں کیونکہ خاندانی رشتہ کی بنیاد عضویاتی احتیاجات پر ہے، اور سیاسی اتحاد کی یہ فرع نہیں بلکہ اصل ہے - اجتماعیات یا سیاسیات کے متعلم کے لئے یہ اعتراض قابل لحاظ ہے، لیکن خاندان کے اخلاقی مفہوم پر اس کا کچھ اثر نہیں پڑتا - اس کے علاوہ کسی ترقی یافتہ مفہوم میں خاندان کے وجود کے لئے قانونی یا قانون جیسی کسی نہ کسی قسم کی ایسی قوت کا ہونا ضروری ہے، جو شادی کے مسلمہ حقوق کو پورا کرا سکے، چاہے، وہ شادی کثرت زوجات یا ازدواج کی صورت میں یا وحدتِ ازدواج کی صورت میں - لہذا اس معنی کر کے اجتماعی نظام، منزلی نظام پر مقدم ہے، اور اجتماعی نظام کے نشو و نما کے ساتھ اس میں تغیر واقع ہوتا رہتا ہے۔

[2] دیکھو "Past and Present" ("ماضی وحال")

لیکن اس کا قابلِ تاسف ہونا بحث طلب ہے۔ کیونکہ مربیانہ تعلق، جب کسی فطری رشتہ محبت پر مبنی نہو، تو وہ آسانی سے ظلم و استبداد کی طرف مودی ہو سکتا ہے۔ اس لئے غالباً بہترین صورت یہی ہے، کہ کاروباری تعلقات خالص معاہدانہ حیثیت سے ہوں۔ بے شک یہ طریقہ باہمی رفق و وفاداری میں کسی حد تک مخل ہو سکتا ہے، لیکن ساتھ ہی اس میں بھی شک نہیں، کہ اس سے ناانصافی کا ایک بڑی حد تک سدباب ہو جاتا ہے۔ رہے رفق و محبت کے جذبات تو وہ آقا و خادم کے رشتہ کے بجائے، ہمسائگی و ہم وطنی کے رشتہ سے بڑھائے جا سکتے ہیں[۱]، اور اعانت و ہمدردی کی عملی خدمات کو خاص خاص آقاؤں کی جگہ جماعت من حیث المجموع زیادہ بہتر طریقہ سے انجام دے سکتی ہے۔

تاہم اس میں شبہ نہیں، کہ جو شئے ماتحتی کی سختی و ناگواری کے گھٹانے میں معین ہو وہ نہایت ہی مستحسن ہے۔ اس لئے معاونت و اتحادِ عمل کی جتنی بھی قابلِ عمل صورتیں ہوں، اُن سب کو دل و جان سے ترقی دینا چاہئے۔ یہ بحث بھی کہ کاروبار کے کن اصناف کو بڑھانا اور کن کو گھٹانا چاہئے؟ ایک بڑی حد تک اخلاقی بحث ہے، گو اُن طریقوں کی بحث جن سے کاروبار کے کسی شعبہ کی ترقی یا تنزل ہو سکتا ہے، علمائے اقتصادیات و فلاسفۂ سیاسیات کا کام ہے۔ موجودہ زمانہ میں کاروباری زندگی کے جو حالات ہیں، اُن میں جو کاروبار کی ترقی و تنزل زیادہ تر اشیائے تجارت کی مانگ کی کمی و بیشی پر موقوف ہے[۲]، اور یہ کمی بیشی زیادہ تر لوگوں کے مذاق، فیشن اور عادات کے تغیر و تبدل پر مبنی ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے، کہ ان تغیرات سے جن چیزوں کی

---

[۱] اول الذکر صورت میں ان جذبات کی وسعت کا زیادہ موقع ہے، البتہ قوی شاید ثانی الذکر صورت میں یہ زیادہ ہوں گے۔

[۲] قدرتی احوال میں جو تغیر و تبدل واقع ہوتا ہے یا جو تغیرات جدید ایجادات و اکتشافات سے پیدا ہوتے ہیں، اُن سے مطلب نہیں، کہ اُن سے اخلاقیات کا تعلق نہایت ہی دور کا ہے (کیونکہ یہ سوال کہ کس حد تک لوگوں کو جدید اکتشافات اور اُن کے استعمال کی اجازت دینی چاہئے۔ بحالتِ موجودہ کوئی عملی سوال مشکل ہی سے خیال کیا جا سکتا ہے۔

مانگ پیدا ہوتی ہے، اگر وہ حیاتِ انسانی کے تحفظ و ترقی کے لئے ضروری ہیں، اور جن پیشوں سے یہ چیزیں پیدا ہوتی ہیں، وہ حیاتِ انسانی کے حق میں مضر نہیں ہیں، تو اخلاقی لحاظ سے، اس کے استحسان و جواز میں کوئی کلام نہیں ہو سکتا۔ اخلاق کا سوال خصوصیت کے ساتھ عیش پرستی کے سامانوں اور اُن چیزوں کے استعمال میں پیدا ہوتا ہے،[1] جن کے پیدا کرنے کے لئے خطرناک و مضر وسائل اختیار کرنا پڑتے ہیں۔ اور اس سوال کا فیصلہ صرف یہ دیکھنے سے ہو سکتا ہے، کہ زندگی کے اعلیٰ و اصلی مقصد کے لحاظ سے ان چیزوں میں منفعت کا پہلو غالب ہے یا مضرت کا۔

(ج) جماعت عمرانی۔ اگر لوگوں کے کاروباری تعلقات کو محض معاہدانہ رکھنا ہے، تو اُن مربیانہ و ہمدردانہ فرائض کو جو افراد کے ہاتھ میں نہیں چھوڑے جا سکتے، جماعت کو من حیث المجموع اپنے ذمہ لینا ہوگا۔ یہ کام ایک حد تک تو مرکزی حکومت کا ہے، لیکن بڑی حد تک اس کا انتظام ہر ضلع اپنے لئے الگ الگ زیادہ خوبی کے ساتھ کر سکتا ہے۔ شہریوں کی خبر گیری کا یہ انتظام، اس قسم کی چیزوں پر مشتمل ہوتا ہے، جیسے کہ حفظانِ صحت کا اہتمام، وسائل تعلیم کی فراہمی، حادثوں کی روک تھام، کھانے پینے کی چیزوں میں میل یا دیگر اصناف خدع کا سد باب، اور جو لوگ محنت مزدوری کے ناقابل ہیں اُن کے لئے معاش کا بندوبست۔ رہی ان چیزوں کی تفصیل اور یہ بحث کہ ان کا بہتر انتظام مرکزی حکومت کر سکتی ہے یا مقامی، تو یہ مصنفین سیاسیات کے دائرہ کی بحث ہے۔

(د) مذہب۔ لیکن مربیانہ خبر گیری کا حق اصل یہ ہے، کہ کسی عمرانی نظام سے نہیں پورا ہو سکتا۔ اسلئے کہ جس نظام کی بنیاد محبت نہیں بلکہ قانون ہو، اس میں ایک گونہ سختی و درشتی کا پایا جانا لازمی ہے۔ لہذا ضرورت ہے، کہ اس کی تلافی مزید شخصی روابط

---

[1] عیش پرستی کے متعلق حال میں متعدد دلچسپ بحثیں ہوئی ہیں۔ مثلاً دیکھو بینکٹ کی کتاب "مسیحی تمدن"، میکنزی کی "اخلاقیات شہریت" (Ethics of Citizenship)، اسٹفن کی "اجتماعی حقوق و فرائض" (Social Rights & Duties)، اور پروفیسر سجوک کا مضمون، جو "بین الاقوامی جریدۂ اخلاقیات"، جلد ۵ نمبر اول میں نکلا ہے۔

باب۷

کے اضافہ سے کیجائے۔ ان روابط کا مرکز مذہب ہے، جس کا کام انسانی تعلقات کے اعلیٰ ترین نصب العین کی تکمیل ہے۔ یہ نہایت ہی افسوس کی بات ہے، مذہب جس حد کمال تک اس مقصد کو پورا کرسکتا تھا، مذہبی اختلافات اُس میں حائل ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ قرونِ وسطیٰ میں جب ایک ہی کیتھولک فرقہ کا غلبہ تھا، تو یہ غرض زیادہ خوبی کے ساتھ حاصل تھی (بشرطیکہ حیاتِ اجتماعی کے شدید مختلف حالات کے اندر شعائر وعوائد کے اثر کا موازنہ ممکن بھی ہو)، اختلافِ مذاہب سے جو نقص پیدا ہوتا ہے، اُس کا علاج غالباً مذہبی فرقہ بندیوں سے آزاد کچھ شعائرِ اخلاق کی اقامت سے ہوسکتا ہے۔ لیکن اس بحث کو ایک ابتدائی درسی کتاب میں چھیڑنا موزوں نہوگا[1]۔ علاوہ بریں جبتک خالص اخلاقی نوعیت کے سوا دیگر مباحث سے بھی کام نہ لیا جائے، اس مسئلہ کا تشفی بخش حل مشکل ہی سے ممکن ہے۔ بعینہ یہی حال مذہب وحکومت کے تعلق کی بحث کا بھی ہے۔

(۳) حکومت، ۔اجتماعی تعلقات کی سب سے بالادست نگران ومحافظ ہے۔ یہ قوانین بناتی اور ان کو نافذ کرتی ہے۔ نیز یہ بہت سے ایسے کام انجام دیتی ہے، جن سے شخصی انتظامات خوبی وسہولت کے ساتھ عہدہ برا نہیں ہوسکتے۔ مثلاً ملک کی فوجی حفاظت، ڈاک کا اہتمام اور بعض ممالک میں تو ریلوں کا انتظام بھی حکومت ہی کرتی ہے۔ اس قسم کی چیزوں کو کس حد تک حکومت کے ہاتھ میں رہنا چاہیے، یہ بحث ایک اخلاقی کتاب کی گنجائش سے تو باہر ہے۔ البتہ جو شخص اس سوال کا جواب دینا چاہے، اس کے لئے اس امر کا لحاظ رکھنا نہایت اہم وضروری ہے، کہ ان کاموں سے باشندگانِ حکومت کے اعلیٰ مقصد حیات میں کہاں تک مدد ملتی ہے۔

(۳) دوستی۔ وحدت اجتماعی کی یہ چند موٹی موٹی اصولی صورتیں تھیں، لیکن افراد انسانی کے اُن باہمی تعلقات کی فہرست جنکے واسطہ سے حیاتِ اخلاقی کی تکمیل ہوتی ہے، انہی صورتوں میں ختم نہیں ہوجاتی۔ دوستی کے تعلق کا ذکر بھی ضروری ہے۔ قدیم یونانی مصنفین

---

[1] پروفیسر گرینگی نے اپنی کتاب "مقدمۂ اخلاقیات" (دیکھو اس کی تلخیص از ڈاکٹر کوئٹ) میں اس بحث پر کافی بسط کے ساتھ بحث کی ہے۔

کا اتحاد کی اس صورت یعنی دوستی پر خاص اعتنا تھا، اور اتباعِ اپیکورس کے ہاں تو اُس کی اہمیت اپنی انتہا کو پہنچ گئی، حتیٰ کہ اُن کے نزدیک یہ رشتہ گویا حکومت کا قائم مقام قرار پا گیا تھا۔ آج کل کتابوں اور سیاحتوں وغیرہ نے انسان کے عالمِ اجتماعی کو اسقدر وسیع کر دیا ہے، کہ اِن قریبی روابط کی اہمیت ایک حد تک گھٹ گئی ہے، تاہم یہ حقیقت اب بھی علیٰ حالہا قائم و صادق ہے، کہ دوست کے اندر گویا آدمی کو اپنی ہی ذات ایک دوسرے قالب میں مل جاتی ہے، اور اس طریقہ سے اُس کی ذات و شخصیت کا دائرہ نسبتہً جس احسن و اکمل عنوان سے وسیع ہو جاتا ہے، وہ کسی دوسری صورتِ تعلق سے ممکن نہیں۔ خصوصاً جب یہ دوستی اُس اعلیٰ نوعیت کی ہو، جیسی کہ ٹینیسن و ہالم میں تھی، جس میں یہ کہا جاسکتا ہو، کہ "جہاں میں غریب تھا وہ توامیر تھا"۔ لیکن تعلق کی اس صورت پر بھی یہاں کسی مزید مفصل بحث[1] کا موقع نہیں ہے۔

۸۔ اجتماعی ترقی۔ یہ جتنے شعائر اوپر بیان ہوئے ہیں، سب میں ترقی تمدن کے ساتھ ساتھ تغیرات کا واقع ہونا لازمی ہے۔ لیکن ان تغیرات کے پیدا کرنے میں اسکا لحاظ ضروری ہے، کہ یہ محض عارضی فوائد پر مبنی نہوں، اور جو فوائد اِن سے حاصل ہوں اُن کے معاوضہ میں انسان کی قوتوں اور صلاحیتوں کا خون نہ کرنا پڑتا ہو۔ سب سے آخری معیار جس پر ہر ترقی کو کسنا چاہیے نفسِ عاقلہ کی تکمیل کا معیار ہے۔ مادی و اجتماعی ترقی صرف اسی حد تک مفید و قیمتی ہے، جس حد تک کہ یہ نفسِ عاقلہ کی تکمیل کا ذریعہ ثابت ہو۔ اس ترقی کی نوعیت کی مزید تفصیل آگے چل کر ایک باب میں آئیگی۔

۹۔ انفرادیت اور اشتراکیت۔ حال میں اجتماعی ترقی کے متعلق جو بحثیں پیدا ہوئی ہیں، اُن کا مرجع زیادہ تر یہ سوال ہے، کہ ہم کو انفرادیت کی طرف بڑھنا چاہئے یا اشتراکیت کی طرف۔ انفرادیہ کا خیال ہے، کہ تابہ امکان افراد کی آزادی کو قائم رکھنا زیادہ اہم ہے۔ بخلاف ان کے اشتراکیہ یہ کہتے ہیں، کہ نہیں اصلی شئے افراد کے افعال کو فلاحِ عام کے نقطۂ نظر سے منضبط و محدود کرتا ہے۔

---

[1] آج بھی "دوستی" پر غالباً بہترین بحث وہی ہے جو ارسطو نے اپنی "اخلاقیات" میں کی ہے۔ میکنزی کی "اخلاقِ شہریت" بھی دیکھو۔

لیکن واقعہ یہ ہے، کہ اُن دونوں اصولوں میں کوئی حقیقی تضاد نہیں معلوم ہوتا۔ اس لئے کہ نہ کُل کی فلاح بغیر افراد کی فلاح کے ممکن ہے، نہ ہر شخص کو انفرادی آزادی بلا اس شرط کے دی جاسکتی ہے، کہ بحیثیت مجموعی اس میں عام فلاح مضمر ہو۔ لہٰذا اصلی سوال جو کرنے کا ہے، وہ یہ ہے، کہ کن چیزوں میں لوگوں کو زیادہ آزادی دینا مستحسن ہے، اور کن چیزوں میں ان کے افعال کی نگرانی و تحدید ضروری ہے؟ یہ تفصیلات یا جزئیات کا سوال ہے، جس کے انسانی ارتقا کی مختلف منزلوں میں مختلف جواب ہوں گے۔ موجودہ زمانہ میں عمومی ترقی و اشتراکیت کے مطالبہ کی جانب زیادہ رجحان نظر آتا ہے۔ لیکن اس کی وجہ صرف یہ ہے، کہ حال کی نسلوں میں انفرادی پہلو پر حد سے زور دیا جانے لگا تھا، جس کی بڑی وجہ یہ ہے، کہ اس زمانہ میں اجتماعی یا اشتراکی ترقی اعلیٰ پیشوں اور ہنرمندیوں کو ادنیٰ و گراں بار پابندیوں سے آزاد کرانے پر مشتمل ہوگئی ہے۔ اسی لئے اب اس کے بعد والا دور غالباً وہ ہوگا، جس میں ادنیٰ پیشوں اور کم صلاحیت والے لوگوں کے لئے، جو خود اپنے نفع و نقصان کی خبرگیری نہیں کرسکتے سچی انسانی زندگی فراہم کرنے کی فکر ہوگی۔ پہلی قسم کی ترقی انفرادی طریقوں سے ہوسکتی تھی، دوسری میں ایک حد تک اشتراکیت کی ضرورت ہوگی۔ لیکن یہ بحث بھی ایسی ہے، جس سے سرسری طور پر گذر جانے کے

---

[1] اخلاقیات کے نقطۂ نظر سے ہم کہہ سکتے ہیں، کہ انفرادیت و اشتراکیت دونوں ہمارے لئے اقتصادی احکام پیش کرتی ہیں۔ انفرادیت کا حکم ہے کہ "لوگوں کو مفلس و نادار نہ بنانا، ورنہ پھر ہر شخص کو صرف اپنی ہی فلاح جوئی کی اجازت دینا پڑے گی"۔ اشتراکیت کا حکم یہ ہے، کہ "لوگوں سے ناجائز فائدہ نہ اٹھانا، ورنہ کوئی شخص دوسرے کی فلاح کا محض آلہ نہیں بنایا جاسکتا ہے"۔

[2] اس موضوع پر پروفیسر پالسن نے اپنی "نظامِ اخلاقیات" (Systemder Ethik) میں کافی جستجو کے ساتھ بحث کی ہے۔ دیکھو جلد دوم کتاب ۴۔ باقی اشتراکیت کی عام بحث پر سیاسیات عملیہ کے لحاظ سے، دیکھو سجوک کی "اصول سیاسہ مدن" (Principles of Political Eoonomy) کتاب سوم، باب ۷۔ اور "عناصر سیاسیات" (Elements of politios) باب ۱۰۔ نیز "مناہج اخلاقیات" باب ۵۔ ان کے علاوہ ذیل کی کتابوں کا بھی حوالہ دیا جاسکتا ہے: بینکٹ کی "تمدن اور مسیحیت"، گرین کی "Lectures on Political Obligation"

علاوہ ہم تفصیلات میں نہیں پڑ سکتے -

تعلیق

عدالت

عدالت کے مفہوم وتخیل کی کوئی مکمل بحث توظاہر ہے، کہ اس درسی کتاب کی وسعت، سے خارج ہے، البتہ چند اشارات مناسب محل معلوم ہوتے ہیں -

اس بحث میں زیادہ خلط مبحث اس لئے واقع ہوا ہے، کہ لفظ عدالت کے ایک ابہام کو لوگ نظر انداز کرجاتے ہیں، یہ ابہام اگرچہ فلاطون وارسطو تک کی نظر سے مخفی نہ تھا، لیکن موجودہ دور کے بعض مصنفین نے اس کو بھلا دیا ہے - عدالت کا لفظ دو مختلف معنی میں استعمال ہوتا ہے - ہم آدمی کو بھی عادل کہتے ہیں اور قانون یا حکومت کو بھی "عادلانہ" سے تعبیر کرتے ہیں - اول الذکر مفہوم میں عدل قریب قریب خیر کے ہم معنی ہے

بقیہ حاشیہ صفحہ (۲۹۷) (سیاسی فرض) ریچی کی "اصول مداخلت حکومۃ"، کرکپ کی "Inquiryints Socialism" "(تحقیق اشتراکیت)"، ڈونستھارپ کی "Individualism" "انفرادیت" میکنی کی "The State & the Individual" "(حکومت اور افراد)" موجودہ زمانہ کی صنعت وحرفت کے مسئلہ پر سب سے زیادہ اہم "پورڈ کمیشن" کی حال کی رپورٹیں ہیں اور مسٹر بیوریج کی کتاب "Unemployment" (بیکاری) - اس سے بھی زیادہ حال کے زمانہ میں مسٹر ہابسن وغیرہ نے اقتصادی مسائل کو اخلاقی اصول کے ساتھ متعلق کرنے کی بہت کچھ کوشش کی ہے - یہاں خصوصیت کے ساتھ ہابسن کی وہ کتاب قابل حوالہ ہے، جسکا نام "Work & Wealth: A Human Valuation" (کام اور دولت (انسانی قیمت) ہے - اس کتاب کا عام نقطۂ نظر موجودہ اشتراکیت ہے، جس کی بنیاد زیادہ تر رسکن اور کمتر روسو کی تعلیمات ہیں -

باب ۲

یعنی ”عادل آدمی“ سے مراد وہ شخص ہوتا ہے، جو اجتماعی فرائض ادا کرنے کے لحاظ سے صاحب خیر ہوتا ہے۔ لہٰذا اس مفہوم میں عدالت مرادف ہے، اجتماعی فضیلت کے۔[۱] بخلاف اس کے جب ہم قانون یا حکومت کو عادلانہ کہتے ہیں، تو مراد وہ قانون یا حکومت ہوتی ہے، جس میں کسی کے ساتھ رورعایت نہ ہو[۲] بلکہ جن لوگوں پر یہ قانون جاری ہو یا جو لوگ اس حکومت کے ماتحت ہوں، سب کے ساتھ انصاف و مساوات کا یکساں برتاؤ ہو۔[۳] لفظ عدالت کے اس ابہام پر ایک حد تک اس لئے نہیں نظر پڑتی کہ ہم بعض اوقات آدمی کے عادل ہونے کے وہی معنی لیتے ہیں جو قانون یا حکومت کے عادلانہ ہونے کے ہیں، یعنی لفظ عادل کو ہم ایسے اشخاص کی صفت قرار دیتے ہیں، جو قانون یا حکومت کی نمائندگی کی بنا پر کسی نہ کسی قسم کا حاکمانہ منصب و اقتدار رکھتے ہیں (مثلاً بادشاہ یا قاضی وغیرہ بلکہ والدین تک اس میں آجاتے ہیں)۔ اسی لئے بہت سے مصنفین کا ذہن ادھر نہیں گیا، کہ اس لفظ کے دو مفہوم ہیں۔ مثلاً مل نے ”افادیت“ کے باب ۵ میں عدالت کے متعلق جو کچھ لکھا ہے وہ سب اسی لئے باطل ہو جاتا ہے، کہ اُس نے ان دو مفاہیم میں خلط مبحث کر دیا ہے۔ حال کے بعض مصنفین تک اسی ابہام میں مبتلا ہو گئے ہیں۔ ڈاکٹر سجوک نے البتہ عدالت کے مذکورہ بالا دونو مفاہیم میں نہایت احتیاط سے فرق کیا ہے،[۴] اور لکھا ہے، کہ میری بحث تمامتر

---

[۱] دیکھو ارسطو کی ”اخلاقیات“ کتاب ۵۔ باب ۱۔ لیکن بعض اوقات ”عادل آدمی“ سے مراد محض وہ شخص ہوتا ہے، جو قانون کے عائد کردہ فرائض کو پورا کرتا ہے۔ دیکھو آگے باب ۳ و فصل ۱۲۔ مگر میرے نزدیک عادل کا یہ مفہوم نہ عام ہے اور نہ قابل اختیار۔

[۲] ایضاً باب ۲۔

[۳] عدالت کا ہم معنی انگریزی لفظ جسٹس، جس لاطینی لفظ سے ماخوذ ہے، اس کے معنی قانون اور حکم کے ہیں۔ اور ”عادل آدمی“ سے مراد وہ آدمی ہوتا ہے جو اخلاقی احکام یا قوانین کا پابند ہو۔ بخلاف اسکے عادلانہ حکومت یا قانون سے مراد وہ حکومت یا قانون ہوتا ہے، جو انصاف و مساوات کے اوصاف سے متصف ہو۔ (عربی میں لفظ ”عدل“ کے اصلی معنی استقامت و توسط کے ہیں، یعنی افراط و تفریط کے بیچ میں رہنا۔ کسی طرف کا پلڑا جھکنے نہ پائے۔ یہ معنی عدالت کے مفہوم ثانی سے قریب تر معلوم ہوتے ہیں۔ م)

[۴] ”مناہج اخلاقیات“ ص ۲۶۴-۵،

ثانی الذکر مفہوم سے متعلق ہے؛ تاہم اُس نے بھی جو مثالیں دی ہیں اُن میں سے ایک کا تعلق اوّل الذکر مفہوم سے معلوم ہوتا ہے۔ وہ لکھتا ہے[1]، کہ "افراد کے ذاتی کردار کی نسبت یہ نہیں کہا جا سکتا، کہ اُن سے جو عدم مساوات بھی ظاہر ہو، وہ خلاف عدل ہی شمار کیا جاتا ہے۔ مثلاً ایک دولتمند کنوارا آدمی جس کے آگے پیچھے کوئی قریبی رشتہ دار نہیں ہے، وہ اگر اپنی جائداد کا بڑا حصہ بلا شرکت غیرے صرف سرخ بال والے محتاجوں کے لئے چھوڑ جاتا ہے تو گو اُس کا یہ فعل کیسا ہی نامعقول اور ایک سنکی آدمی کا سا کیوں نہ معلوم ہو، تاہم عام طور پر یہ خلاف عدل نہ سمجھا جائیگا۔ لیکن اسکو خلاف عدل نہ سمجھنے کے کیا صرف یہی معنی نہیں ہیں، کہ ایسا کرنا کسی مسلم عام اخلاقی فرض کے منافی نہیں ہے؟ لہذا کیا یہ لفظِ عدالت کا استعمال اپنے مفہوم اول میں نہیں ہے؟ قانون یا حکومت یا والدین تک اگر اپنی اولاد کے ساتھ اس قسم کا سلوک کرتے، جیسا کہ سجوک نے اوپر فرض کیا ہے، تو کیا یہ قطعاً خلاف عدل نہ سمجھا جاتا؟ عدل کا یہ استعمال اپنے مفہوم ثانی میں ہے۔ ظاہر ہے کہ ڈاکٹر سجوک کے مفروضہ شخص کو اس مفہوم ثانی میں غیر عادل نہ کہنے کی وجہ صرف یہی ہے، کہ وہ ایسی حالت ہی میں نہیں ہے، جسمیں عدالت کے اس مفہوم کا مصداق بن سکے۔ کیونکہ جب تک کوئی آدمی کسی قانون یا حکومت کا نمائندہ نہو اُس وقت تک وہ اس معنیٰ میں عادل یا غیر عادل کچھ بھی نہیں ہو سکتا۔

لیکن ابھی ایک اور ابہام باقی ہے۔ ارسطو نے اس کا بھی ذکر کیا ہے[2]۔ وہ یہ کہ انصاف کے معنیٰ میں عدالت سے مراد کبھی ہم تقسیم خیر لیتے ہیں، اور کبھی تقسیم شر، انصافاً شر بطور سزا کے اُنہی لوگوں کے حصہ میں آسکتا ہے، جنھوں نے ارتکابِ شر کیا ہے۔ لہذا اس حیثیت سے عدالت یا اعطائی ہوگی (بصورتِ تقسیم خیر۔م)، یا اصلاحی ہوگی (بصورتِ تقسیم شر۔م)۔ لیکن بعض اوقات عدالت کا اصلاحی معنیٰ میں اسطرح استعمال ہوتا ہے، کہ گویا اس کے صرف یہی ایک معنیٰ ہیں اور عدل کرنے سے اکثر محض سزا ہی دینا سمجھا جاتا ہے۔ غرض یہ ابہام عدالت کے وسیع (اعطائی و اصلاحی دونوں)، اور تنگ (محض اصلاحی) معنیٰ کے مابین ہے۔ مِل اس ابہام میں بھی مبتلا ہوا ہے۔ چنانچہ جہاں وہ یہ کہتا ہے، کہ "احساس عدالت کے اصلی اجزا دو ہیں، نقصان پہونچانے والے کو سزا دینے کی خواہش اور یہ علم یا یقین، کہ فلاں متعین فرد یا افراد کو نقصان پہنچایا گیا ہے"، وہاں ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ اسکی نظر عدالت کے محض اصلاحی مفہوم پر ہے، اور یہ خیال نہیں رہا کہ وہ پورے مفہوم کے صرف ایک جزو پر بحث کر رہا ہے۔

عدالت پر اب تک جتنی بحثیں ہوئی ہیں، اُن سب میں، جہانتک میں سمجھتا ہوں ارسطو ہی کی بحث آج بھی بہترین ہے۔ البتہ ڈاکٹر سجوک نے اس موضوع پر جو بحث کی ہے، جسکا حوالہ اوپر گذرا، اُس میں یہ خوبی زائد ہے، کہ موجودہ علم وعمل کے حالات کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔

---

[1] "مناہج اخلاقیات"، ص ۲۶۸-۹

[2] دیکھو کتاب ۵، باب ۲۔

باب سوم

فرائض

۱۔ قوانین اخلاق کی ماہیت۔

یہودیوں نے جن کا موجودہ دنیا کے اخلاقی شعور کی تشکیل میں خاص حصہ ہے[۱]، فرائض کے متعلق اپنے خیال کا خلاصہ دس احکام میں کر دیا ہے۔ علیٰ ہذا دوسری قوموں میں بھی ہم کو کم و بیش اسی طرح کے صاف و متعین قواعد ایک نہ ایک حد تک ملتے ہیں، جو اوامر نواہی کے کھلے کھلے احکام پر مشتمل ہیں[۲]۔ لیکن اخلاقی وجوب میں جیسا کہ اب تک ہم کو اوپر معلوم ہوا ہے، اس قسم کے صریح احکام کی گنجائش نہیں ہے۔ یہ نفس ناطقہ (عاقلہ) کی تکمیل و تحقق کے صرف ایک عام و کلی حکم پر مبنی ہوتا ہے۔ اب ہمکو یہ دیکھنا ہے، اس کلی حکم میں جزئی قواعد کی کیا حیثیت ہے۔

اُوپر آخری باب میں جو کچھ کہا گیا ہے، اُس سے ہمکو اس بحث میں مدد ملیگی۔ کیونکہ باب مذکور میں یہ معلوم ہو چکا ہے، کہ بعض ایسے متعین حقوق پائے جاتے ہیں،

---

۱ لیکن یہ فیصلہ مشکل ہے، کہ ہم پر یہودیوں کا زیادہ اثر پڑا ہے، یا یونانیوں کا۔ دیکھو "ہبرٹ لکچرس" از ہاچ۔

۲ یونانی قواعد اخلاق کا کوئی بندھا ہوا ضابطہ نہیں رکھتے تھے۔ ابتداءً اُن میں صرف چھوٹے چھوٹے اخلاقی امثال یا مقولے پائے جاتے تھے۔ مثلاً یہ کہ "افراط کسی شے میں اچھی نہیں"۔ دوسری قوموں کی طرح یونانیوں میں بھی پہلے پہل اخلاقی وجوب کی بنیاد حکومت کے قوانین پر تھی، بالکل ویسے ہی جیسے کہ بچہ اپنے فرائض کے ابتدائی خیالات ماں باپ کے حکم سے اخذ کرتا ہے۔ باقی اس شعور کا آغاز، کہ وجوب اخلاق کی بنیاد قانون حکومت سے عمیق تر کسی شے پر ہے سفوکلس کی آنیٹی گنی سے ہوتا ہے۔ سوفسطائیہ (اور کسی حد تک سقراط) کی نکتہ چینیاں اخلاق کے حق میں جو تباہ کن ثابت ہوئیں، اس کی بڑی وجہ یہی ہوئی، کہ شروع میں یونانی قانون اخلاق اور قانون حکومت میں صاف طور سے فرق نہیں کرتے تھے۔ دیکھو زلر کی "فلسفۂ قبل سقراط" (جلد دوم ص ۴۸۶) اور "سقراط و مذاہب سقراطیہ" (ص ۲۱۹-۲۲۱) یہ بات بھی یاد رکھنے والی ہے، کہ یہودی قانون کی قطعیت کا اضمحلال، یہودیوں کی قومی آزادی کے خاتمہ کے ساتھ ہی ساتھ شروع ہو گیا تھا۔ دیکھو اُوپر کتاب اول باب ۵۔

جو اگرچہ کسی قدر لچکدار اور ترمیم پذیر ہیں، تاہم آہستہ آہستہ وہ انسانی جماعتوں میں سند قبول ضرور حاصل کر لیتے ہیں۔ اور یہ متعین حقوق اپنے ساتھ متعین فرائض لاتے ہیں، جو احکام کی صورت اختیار کر سکتے ہیں۔

لیکن اس قسم کے فرائض صرف مقبول و مسلم حقوق ہی کے ساتھ نہیں پیدا ہوتے۔ بلکہ حیات اجتماعی کے تمام شعائر اور تعلقات انسانی کی تمام صورتیں کچھ نہ کچھ فرائض پر مشتمل ہوتی ہیں۔ بلاشبہ اس طرح کے تمام فرائض اپنے بالمقابل کوئی نہ کوئی خاص حق بھی رکھتے ہیں، بالکل اسی طرح جس طرح کہ ہر حق کے بالمقابل کوئی نہ کوئی خاص فرض ہوتا ہے۔ لیکن بعض اوقات حق اصلی شے ہوتی ہے، اور فرض اُس کے تابع معلوم ہوتا ہے، بخلاف اس کے بعض صورتوں میں انسان فرض ہی کو (اصلی شے سمجھتا) اور زیادہ آسانی سے تسلیم کر لیتا ہے۔ باب بالا میں ہم حیاتِ اجتماعی کے بعض زیادہ اہم حقوق وشعائر پر بحث کر چکے ہیں۔ اس باب میں ہم اُن زیادہ اہم فرائض سے بحث کریں گے، جو احکام کی صورت رکھتے ہیں، نیز اخلاقیاتی لحاظ سے ان عناصر (یعنی احکام یا فرائض۔ م) کی شعور اخلاق میں جو حیثیت ہے، اُس کو واضح کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ لیکن ان دونوں صورتوں میں استقصاء تام کی کوشش بے کار ہے۔

۲۔ احترامِ حیات

پہلا حکم احترام حیات کا ہے، جو براہِ راست حق حیات کے بالمقابل ہے۔ اسی حکم کو (توراۃ میں۔ م) اس طرح ظاہر کیا گیا ہے، کہ "قتل نہ کر"، جس کے معنی اس قدر صاف ہیں، کہ کسی شرح کی ضرورت نہیں، صرف اتنا بتا دینا ہے، کہ احترام حیات کا حکم صرف دوسروں ہی کی حیات کے لئے نہیں ہے، بلکہ خود اپنی حیات کا احترام بھی واجب ہے۔ اور ایسی تمام چیزوں سے احتراز لازم ہے، جو اپنی یا پرائی کسی کی بھی زندگی یا جسمانی فلاح کے حق میں مضر ہوں۔ یہ

لہ نیز اکثر شعائر اجتماعیہ بھی اپنے ساتھ حقوق رکھتے ہیں۔ اسی لئے ان کے گرد فرائض بھی جمع ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ پروفیسر الکزنڈر نے لکھا ہے، کہ "فرائض نام ہے شعائر قائم رکھنے والے کردار کا"۔ مثلاً ووٹ دینے کا فرض نظام جمہوریت کے اجتماعی شعائر کو قائم رکھتا ہے"۔ لیکن یہ کہنا، کہ تمام فرائض اسی طرح شعائر سے وابستہ ہوتے ہیں، مبالغہ ہے۔ مثلاً احترام حیات گو کہ اسکی فرضیت کسی خاص شعائر سے وابستہ نہیں ہے، الا آنکہ خود حیات ہی کو ہم شعار کہدیں، جو ایک مستبعد سی بات ہوگی۔

چیزیں کیا گیا ہیں، اس کا علم ہم کو بتدریج ہوتا رہتا ہے۔ اسپنسر نے قانونِ اخلاق کے اس پہلو پر بہت زور دیا ہے، جو حقیقت میں ایک بڑی خدمت تھی۔[1]

۲۔ احترام آزادی

دوسرا حکم وہ ہے جو حق آزادی کے بالمقابل ہے۔ یہ ہم کو دوسروں کی آزادانہ ترقی حیات میں مداخلت سے روکتا ہے، بجز اُس صورت کے کہ یہ مداخلت خود اس ترقی ہی میں معین ہو۔ اس حکم کو یوں بیان کیا جا سکتا ہے، کہ انسان کو انسان سمجھو، اس سے بیجان چیزوں کا سا سلوک نہ کرو۔ جسکی رو سے غلامی، قحبگی، جابرانہ حکومت وغیرہ تمام ایسی چیزیں ناروا ہیں، جن میں ایک آدمی دوسرے آدمی کو اپنے ذاتی اغراض کے لئے محض آلات و وسائل کی حیثیت سے استعمال کرتا ہے۔

یہ اور اس کے اُوپر والا حکم (احترام حیات۔م) دونوں اسطرح باہم پیوستہ ہیں، کہ فی الواقع ان کو ایک ہی سمجھنا چاہیئے۔ کیونکہ کسی کی زندگی کا سرے سے خاتمہ کر دینا (یعنی قتل۔م) دراصل اُسکی آزادانہ ترقی میں مداخلت ہی کی انتہائی صورت ہے۔ ذیل کا تیسرا حکم بھی ان دونوں کے ساتھ نہایت ہی قریب کا تعلق رکھتا ہے۔

۳۔ احترام سیرت

اس کو احترام سیرت کے حکم سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ یہ ایجابی حکم ہے، اوپر والے دونو حکم اس کی سلبی صورت تھے۔

یہ ہم کو صرف ایسی چیزوں سے باز رہنے کا حکم نہیں کرتا، جو ہمارے پڑوسی کے لئے مضر یا اُسکی آزادانہ ترقی میں مخل ہیں بلکہ یہ ہم کو ایجابی طور پر اس بات کا بھی حکم کرتا ہے، کہ جہاں تک ممکن ہو، اپنے پڑوسی کی ترقی میں معاون ہونا چاہیئے۔ سینٹ پال نے جب یہ کہا، کہ "جائز میرے لئے تمام چیزیں ہیں، لیکن مناسب و خیر تمام چیزیں نہیں ہیں" تو اس کے پیش نظر بھی احترام سیرت کا حکم تھا۔ یعنی معمولی قانون کی رو سے وہ ہر ایسی چیز کے کرنے کا مجاز تھا، جو صراحتًہ دوسرے کے حق میں مضر نہو، لیکن ساتھ ہی وہ یہ بھی جانتا تھا، کہ اُس کو تمام ایسی چیزوں سے احتراز مناسب ہے، جن سے دوسروں کی راہِ ترقی میں کسی رکاوٹ کا اندیشہ ہے۔ لوگوں کے ساتھ کسی خاص قسم کے

[1] دیکھو "مبانی اخلاقیات"، باب ۱۱، اور "اصول اخلاقیات"، حصہ سوم، نیز کلارک مرے کی "مقدمہ اخلاقیات"، کتاب ۲، حصہ ۲، باب ۲۔

کہانے کا بیٹھکر کہالینا، کسی شخص کی زندگی یا آزادی میں خلل انداز نہیں ہوسکتا، لیکن ترقی کے جس مرتبہ پر یہ لوگ ہیں، اس کے لحاظ سے ممکن ہے کہ ایسا کرنا اُن کے حق میں مضر ہو (۹ م)۔ بے شک احترام سیرت کے اصول کو احترام حریت یا آزادی ہی کے سلبی اصول کی ایک محض توسیع قرار دیا جاسکتا تھا۔ لیکن سلبی کے بجائے اس کو ایک ایجابی اصول قرار دینا شاید زیادہ بہتر ہوگا۔ اس لئے کہ جب ہم لوگوں کے مرتبۂ ترقی کا بھی لحاظ رکھتے ہیں، تو ہمارے لئے نہ صرف ایسی چیزوں سے احتراز مناسب ہوگا جو ان کے حق میں مضر ہیں، بلکہ ایسی چیزوں کا کرنا بھی ضروری ہوگا، جو اُن کے لئے مفید ہوں۔ ہیگل کی زبان میں اس قسم کے حکم کا بہترین خلاصہ یہ ہوگا کہ "تم خود شخص (انسان۔ م) بنو اور دوسروں کا بہ حیثیت اشخاص کے احترام کرو"[ا]

۵۔ احترام ملکیت اس کے بعد کا حکم یہ ہے، کہ "چوری نہ کر" جو درحقیقت اوپر والے حکم کی محض تکمیل ہے۔ یہ ہم کو اس بات سے روکتا ہے، کہ دوسرے کی فلاح و بہبود کے اسباب و ادوات کو اپنا نہ بنالو، چاہے یہ اسباب و ادوات دوسرے کی ملکیت کی مادی چیزیں ہوں، یا ایسی غیر مادی چیزیں، جیسی کہ عزت و شہرت یا وقت وغیرہ ہے۔ یہ حکم لزوماً اوپر ہی والے حکم میں شامل تھا۔ کیونکہ کسی آدمی کی سیرت یا شخصیت کی ترقی مستلزم ہے اس ترقی کے اسباب و ادوات کے استعمال کو اور کسی فرد کو ان کے استعمال کا حق ملنا ہی دوسروں پر اس فرض کو عائد کردیتا ہے، کہ وہ ان اسباب کو اس کی ملکیت میں بلا دراندازی و مداخلت کے رہنے دیں۔ احترام ملکیت کا حکم محض چوری نہ کرنے کے حکم سے وسیع تر ہے۔ اس میں دوسروں کی طرح خود اپنی ملکیت و جائداد کا احترام بھی داخل ہے یہی وجہ ہے، کہ اس کی رو سے خود اپنے مملوکہ اسباب و ادوات کا بھی غلط و بیجا استعمال ناجائز ہے۔ اس کی رو سے کاہلی و بیکاری کی تمام ایسی صورتوں کو ناروا سمجھنا چاہیئے، جن میں آدمی دوسروں کی کمائی پر بسر کرتا ہے، اور اس طرح گویا پرائی ملکیت پر قابض ہوجاتا ہے۔

۶۔ احترام نظام اجتماعی۔ غیر ضروری تطویل و تفصیل سے بچنے کے لئے اس عنوان کے تحت

ا "Philasophie des Rechts" ("فلسفۂ صواب")، فصل ۳۶۔

باب ۵

ہیں، کسی حکم واحد کے بجائے، ہم نے مجموعاً تمام وہ احکام داخل کر لئے ہیں جو شعائر اجتماعیہ اور نظام اجتماعی کی مختلف صورتوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہ حکم ہمکو کسی شعار اجتماعی میں بلاضرورت وخواہ مخواہ کی دراندازی سے روکتا ہے۔ مثلاً اس کی رو سے خاندانی رسم و رواج کو توڑنا ناجائز ہے۔ یہ ہم کو بادشاہوں اور حاکموں کی تعظیم کا امر کرتا ہے[1] اور اسی قبیل کی دوسری چیزیں بھی اس میں داخل ہیں۔ ان تمام احکام کا اقتدار (اتحاد) مبنی ہوتا ہے، اُس نظام اجتماعی کے تحفظ و قیام کی اہمیت پر، جس سے ہم تعلق رکھتے ہیں۔ سپاہی اپنے افسر کے حکم کی تعمیل علی العموم اپنا فرض جانتا ہے، چاہے اس میں اُسکو حماقت ہی کیوں نہ نظر آتی ہو۔ اسی طرح ایک شہری اپنے ملک کے حکام کی حمایت علی العموم فرض خیال کرتا ہے، چاہے اُس کو یہ علانیہ نظر آتا ہو کہ ان کے قوانین کلیۃً عاقلانہ نہیں ہیں۔ حتیٰ کہ کبھی کبھی ایک صاحب سیاست تک باوجود اختلاف رائے کے اپنی جماعت کا ساتھ دینا واجب سمجھتا ہے۔ ظاہر ہے، کہ اس مجموعۂ احکام کو بہت سے مختلف و جداگانہ قواعد میں توڑا جا سکتا تھا لیکن یہ کام اتنا آسان ہے، کہ یہاں اس پر وقت صرف کرنے کی ضرورت نہیں۔

۷۔ احترام صداقت اس کے بعد کا حکم یہ ہے، کہ "جھوٹ نہ بول"، جس کے دو معنیٰ ہیں۔ ایک تو یہ کہ ہمارے قول و فعل میں مطابقت ہونی چاہئے، مثلاً یہ کہ اگر ہم زبان سے کوئی وعدہ یا معاہدہ کریں تو اُس کو پورا کریں۔ دوسرے معنیٰ یہ ہیں، کہ ہمارے قول اور خیال میں مطابقت ہونی چاہیئے یعنی ہم کو وہی کہنا چاہئے جو ہمارے دل میں ہے۔ ظاہر ہے، کہ یہ دونوں معنیٰ ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں۔ آدمی ایسا وعدہ کر سکتا ہے، جس کے پورا کرنے کا خیال دل میں نہو۔ اس صورت میں وہ

---

[1] یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ حق انقلاب اس حکم کے تحت میں نہیں داخل ہے۔ جیسا کہ آگے چل کر ہمکو عنقریب معلوم ہوگا، کہ ان احکام میں سے کوئی حکم بھی اس طرح علی الاطلاق واجب الاطاعت نہیں ہے، کہ کسی استثنا کی گنجائش ہی نہ رکھتا ہو۔ جس طرح ایک سپاہی کا فرض ہے، کہ وہ اپنے افسر کے اشارے پر بے چون وچرا چلے، اسی طرح ایک دور میں مصلح کو اپنی حکومت کے قوانین سے سرتابی کا بھی حق حاصل ہے۔ لیکن ایسا کرنا صرف استثنائی حالات میں جائز ہوتا ہے۔

دوسرے معنی کے لحاظ سے دروغ گو ہو گا - لیکن یہ ضروری نہیں کہ پہلے معنی کی رو سے بھی وہ جھوٹا ثابت ہو - کیونکہ زبان سے وعدہ کر چکنے کے بعد ممکن ہے، کہ وہ اسکو بعد میں پورا ہی کر ڈالے - بااین ہمہ دونو معنی کا تعلق اظہار خیال ہی کے احترام سے ہے - آخر الذکر صورت میں یہ ہے، کہ ہمارا اظہار خیال ہمارے دل کے واقعی خیال کے مطابق ہو، اور اوّل الذکر میں یہ ہے، کہ ہمارا عمل ہمارے اظہار خیال کے مطابق ہو - لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لینا چاہیئے، کہ کذب کا تعلق فقط قول ہی سے ہے، عمل بھی کاذب ہو سکتا ہے، جس کی صورت یہ ہے، کہ ہمارے عمل سے جو کچھ متبادر ہوتا ہے، ہماری نیت اسکے خلاف ہو، یا ہمارا عمل کسی ایسے فعل پر دلالت کرتا ہو، جس کو نہ ہم نے واقعاً کیا ہے، اور نہ کرنے کی نیت رکھتے ہیں - لہٰذا "جھوٹ نہ بول"، کے حکم کا منشا یہ ہے، کہ ہمارا قول و فعل ہمیشہ ایسا ہونا چاہیئے، جس سے تا بہ امکان وہی ظاہر ہو جو ہمارے دل میں ہے، یا جس کے کرنے کا ہم ارادہ رکھتے ہیں - اور اپنے دلی خیال کو ظاہر کر چکنے کے بعد مقدور بھر اسی کے مطابق عمل کرنا چاہیئے -

۸ - احترام ترقی - سب سے آخری حکم، جس کا ذکر ضروری ہے، اور جس کو علی العموم لوگ ضابطۂ اخلاق میں نظر انداز کر جاتے ہیں، وہ یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے ہم کو دنیا کی ترقی میں مدد دینی چاہیئے - اس کو یوں تعبیر کیا جا سکتا ہے، کہ جو کام تجھ سے متعلق ہو اس کو دل و جان سے اور پوری تندہی کے ساتھ کر[1] - اس حکم کو اگر محبت خدا کے حکم کے مساوی رکھا جائے تو کچھ بیجا نہ ہو گا - اس لئے کہ یہ نہایت حکیمانہ مقولہ ہے، کہ "عمل عبادت ہے"[2] - خدا کی محبت کا سب سے نمایاں ثبوت بندگان خدا کی ترقی و ہوا خواہی ہے، اور اس ہوا خواہی کا سب سے بیّن ثبوت یہ ہے کہ آدمی انسانی ترقی کے لئے اپنے کو وقف کر دے[3] - بس یہ عظیم ایجابی حکم ہماری فہرست احکام کا آخری

---

[1] جیسا کہ کارلائل کا حکم ہے، کہ "پہلے تم یہ جانو کہ تم کیا کام کر سکتے ہو، پھر اس کو ہرکلیز کی طرح کرو" (ماضی وحال"، کتاب ۳ - باب ۱۱)

[2] اسلام میں ماں باپ، بی بی بچوں کی خبر گیری کو "سعی فی سبیل اللہ" قرار دیا گیا ہے - ابو قلابہ کا قول ہے کہ "میرے نزدیک طلب معاش مسجد کی زاویہ نشینی سے پسندیدہ تر ہے" -

[3] "ہر کام جو سچائی پر مبنی ہو مذہب ہے"۔ دیکھو کارلائل "ماضی و حال"، کتاب ۳ - باب ۱۲) -

۹۔ کازستائیت ۵۱

مذکورۂ بالا احکام کو ہم نے نظام کی صورت میں لانے کی کوئی خاص کوشش نہیں کی ہے طلبہ کے لئے یہ ایک اچھی مشق ہوگی، کہ وہ اِن احکام کی مزید تفصیل کریں، اور یہ بتائیں کہ اِن میں باہم کیا تعلقات ہیں۔ لیکن اصل یہ ہے کہ اِن احکام کا کوئی کامل تشفی بخش نظام بنایا ہی نہیں جاسکتا۔ انتہائی و برتر قانون صرف ایک ہی ہوسکتا ہے، اور وہ وہی ہے جو ہم کو نفس عاقلہ یا عالم عقلی کے تحقق کا حکم کرتا ہے۔ باقی اگر ہم اس قانون برتر کے ماتحت کچھ قطعی قواعد بنانا چاہتے ہیں، تو اُن میں تعارض و تصادم لازمی ہے۔ یہی تعارض و تصادم **کازستائیت** کا مبدء ہے۔ کازستائیت احکام اخلاق کے قطعی معنی بیان کرنا چاہتی ہے، اور اسکی تشریح کرنا چاہتی ہے، کہ بصورت **تعارض** ان میں سے کون ساقط ہوتا ہے۵۲۔ تعارض کا ہونا تو ظاہر ہے، کہ ناگزیر ہے۔ اگر احترام حیات ہم پر ہمیشہ، ہر حال میں واجب ہو، تو بعض اوقات احترام ملکیت کی قانون شکنی کرنا پڑے گی۔ مثلاً جو آدمی کسی کو قتل کرنے جاتا ہے، اُس کا چاقو ہمکو چھرانا یا چھین لینا ہوگا۔ اسی طرح اگر ہم پر احترام آزادی کے لئے انتہائی کوشش ہر حال میں فرض ہے تو کبھی نہ کبھی نظام اجتماعی کے احترام سے متصادم ہونا ناگزیر ہوگا علیٰ ہذا دیگر احکام میں بھی اسی قسم کے تعارض و تصادم سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ اس بحث کے متعلق جیکوبی کا پرزور بیان ہم اُوپر درج کر آئے ہیں۵۳۔ جس میں گو ایک حد تک مبالغہ کی آمیزش کہی جاسکتی ہے، تاہم اس امر سے انکار نہیں ہوسکتا، کہ بعض مواقع ایسے ضرور پیش آتے ہیں، جن میں ہم ایک برتر قانون کی خاطر مذکورۂ بالا احکام کا توڑنا ہی اپنا

---

۵۱ "کازستائیت" معرب ہے، **Casuistry** جو اپنے برے مفہوم میں قریب قریب "حیل فقہیہ" کی حیثیت رکھتا ہے، یعنی قانون توڑنے کے لئے قانون بنانا۔ م

۵۲ دیکھو ڈیوی کی "خاکۂ اخلاقیات" ص۸۸۔ میورہڈ کی "اعناصر اخلاقیات" ص۲۹۔ کیرڈ کی "کینٹ کا فلسفۂ انتقادی" جلد دوم ص۱۸۶–۱۹۰ اور ص۲۱۵۔ برٹیلی کی "مبحث اخلاقیات" ص۱۲۲۔

۵۳ دیکھو کتاب دوم، باب ۳، فصل ۱۴۔

فرض محسوس کرتے ہیں۔ کازستائیت کا کام اسی قواعد شکنی کے قواعد بنانا ہے، یعنی اُن صحیح حالات کا معلوم کرنا، جن میں کہ ہم کو احکام جزئیہ کے توڑنے کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ یہ کوشش تاریخی لحاظ سے خصوصیت کے ساتھ یسوعی (جیسوٹ) فرقہ سے تعلق رکھتی ہے[1]۔ بعد کو کازستائیہ اپنی اسی کوشش کی بدولت سخت بدنام ہوئے، اور سچ یہ ہے، کہ بحیثیت مجموعی اُن کی بدنامی بجا تھی۔ یہی کیا کم عیب تھا، کہ ہم کردار کے لئے جزئی قواعد کے محتاج ہوں[2]۔ نہ کہ اُن قواعد کے توڑنے کے لئے قواعد بنانا، تو قطعاً روا نہیں رکھا جا سکتا۔ کیونکہ پھر یہ قواعد شکن قواعد اس قدر پیچیدہ ہو جاتے ہیں، کہ ان کی پیروی ناممکن ہے۔ اور عمل میں تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا، کہ لوگ اپنی ذاتی تشفی کے لئے ہر فعل کو جائز بنا لے سکتے ہیں[3]۔ احکام کے تقیدات سے بچنے کا یہ طریقہ نہیں ہے، کہ اور زیادہ دقیق جزئی احکام بنائے جائیں، بلکہ اسکی صحیح صورت یہ ہے، کہ ہم اس اصل بنیادی قانون کی طرف رجوع کریں، جس کی احکام جزئیہ محض ایک ناقص صورت ہوسکتے ہیں۔

۱۰۔ قانون برتر یہ بنیادی قانون کیا ہے؟ جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے یہ وہ قانون ہے، جو ہم کو نفس عاقلہ کے تحقق کا حکم کرتا ہے۔ یہ حکم اس قدر وسیع اور مبہم ہے، کہ عملی ضروریات کے لئے اس کے ماتحت جزئی قواعد کا وضع کرنا یقیناً بہتر ہے۔ لیکن جب ان قواعد میں تصادم واقع ہو، اور راہِ عمل کے متعلق دشواری محسوس ہو، کہ کونسا راستہ اختیار کریں، تو اس صورت میں ہمکو خود اسی بنیادی قانون برتر کی طرف رجوع کرنا چاہیے، اور یہ سوال کرنا چاہیے، کہ جو راستہ ہم اختیار کرنا چاہتے ہیں نفس عاقلہ کے تحقق کے لئے وہ سب سے سیدھا راستہ ہے

[1] دیکھو سجوک کی "تاریخ اخلاقیات" ص ۱۵۱-۱۵۴۔

[2] قانون اخلاق کا قواعد جزئیہ کی صورت میں اظہار، ارتقار اخلاق کی ایک ابتدائی منزل ہے، جو قدرۃً اس منزل کے بعد آتی ہے جس میں اخلاق نام ہوتا ہے قوانین حکومت کا۔ مقابلہ کیلئے دیکھو میکنزی کی "عناصر اخلاقیات" ص ۴۲-۴۳۔

[3] کازستائیت کی تائید و حمایت کے لئے دیکھو راشڈال کی "نظریۂ خیر و شر" کتاب سوم، باب ۵ مقابلہ کے لئے دیکھو مور کی "اصول اخلاقیات" ص ۵-۴ اور باب ۵۔ نیز آر۔ ایچ۔ ال اسٹیورٹ اور جی۔ اے جانسن کے وہ مضامین، جو "بین الاقوامی جریدۂ اخلاقیات" جلد ۲۴ میں شائع ہوئے ہیں۔

یا نہیں؟ بلاشبہ اس سوال کا جواب دینا اکثر مشکل ہوگا[1]۔ لیکن جس شخص نے اپنے ضمیر کو زنگ آلودہ نہیں ہونے دیا ہے، اور اس سوال کو دیانت کے ساتھ اپنے سامنے پیش کرتا ہے، وہ کازستائی موشگافیوں میں پڑے بغیر اپنے کو بڑی حد تک لغزشوں سے بچا سکتا ہے[2]۔

۱۱۔ رسمی قواعد | اخلاق کے قطعی قوانین یا احکام کے علاوہ ہر جماعت میں کچھ کچھ ایسے رسمی قواعد بھی ضرور پائے جاتے ہیں، جو گو اپنے اقتدار کے لحاظ سے کم مرتبہ ہوتے ہیں، لیکن لوگ انکی پابندی کا اکثر زیادہ اہتمام کرتے ہیں۔ مثلاً بات چیت، ملنے جلنے اٹھنے بیٹھنے وغیرہ کے عام تہذیبی قواعد یا خاص خاص طبقات جماعت واہل پیشہ کے مخصوص آداب اسی صنف میں

---

[1] بعض اوقات اس سوال کا جواب جذبہ واحساس کی صورت میں زیادہ آسانی سے دیا جا سکتا ہے یہودی قانون کا یہ خلاصۂ احکام کہ "تو اپنے پروردگار خدا کے ساتھ جان و دل سے محبت کر اور اپنے پڑوسی سے اسی طرح محبت کر جس طرح کہ تو خود اپنے سے کرتا ہے"، جذبہ (یعنی عقل برتر اور تمام ذی عقل ہستیوں کی محبت) کی نہایت صحیح صورت ہے۔ البتہ جذبہ واحساس کی صورت میں یہ نقص ہے، کہ اس سے متعین فرائض نہیں معلوم ہوتے بخلاف اس کے۔ حیات عقلی کو ترقی دینے کے حکم سے فوراً ذہن اس مقصد کے وسائل کیطرف منتقل ہو جاتا ہے۔ ساتھ ہی یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے، کہ ذہن کا صحیح رویۂ احساس کی صحیح صورت کو اپنے ساتھ لاتا ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں (کتاب اوّل، باب ۳، فصل ۵۔ اور کتاب دوم، باب ۲، فصل ۱۳)، ہمکو معلوم ہو چکا ہے، کہ کینٹ فرائض اخلاق کے محبت پر مبنی ہونے کا منکر ہے، اور مسیحی احکام محبت کی تاویل یہ کی ہے، کہ ان کا منشا صرف یہ تھا، کہ ہمارا برتاؤ دوسروں کے ساتھ ایسا ہونا چاہیئے، کہ گویا ہم ان سے محبت کرتے ہیں، لیکن بقول آدم کے (نظریۂ "احساسات اخلاق" حصۂ سوم، فصل ۳۔ باب ۴) اس خیال کو یوں نہیں تعبیر کیا جا سکتا، کہ اپنے پڑوسی سے خود اپنی طرح محبت کرنی چاہیئے "کیونکہ ہم اپنی ذات سے جو محبت کرتے ہیں، وہ تو خود اپنی ہی خاطر ہوتی ہے، نہ اسلئے کہ ہمکو ایسا کرنے کا حکم ہے۔" اس بحث میں جینٹ نے "نظریۂ اخلاقیات" صفحہ ۳۵ سینٹ پال کا پرزور مقولہ خوب نقل کیا ہے، کہ "گو میں اپنا سارا مال و متاع بھوکوں کو کھانا کھلانے کیلئے دیدوں، اور گو میں اپنا جسم جلانے کیلئے حوالہ کر دوں، لیکن اگر میرے دل میں بھوکوں کی محبت نہیں ہے تو یہ سب بیکار ہے۔"

[2] دیکھو گرین کی "مقدمۂ اخلاقیات" کتاب ۴، باب ۲۔

داخل ہیں اس میں شبہ نہیں، کہ یہ رسمی قواعد بارہا مہمل و مضحکہ خیز ہوتے ہیں۔ اوران کی اس طرح سختی کے ساتھ پابندی ہرگز ممدوح نہیں ہے، کہ یہ مہمات اخلاق یا سیرت کے آزادانہ نشو ونما میں مخل ہوں۔ تاہم یہ قواعد ہمیشہ بے معنی نہیں ہوتے ہیں۔ شلر نے ایک جگہ نہایت معقول بات لکھی ہے، کہ ہم کو رسمی قوانین کی تحقیر نہ کرنی چاہیے، کیونکہ ان کی ایجاد کا منشا اکثر مختلف قسم کی غلط کاریوں اور ظلم وجور کی روک تھام ہوتی ہے۔

اور بارہا یہ نہایت اچھا ہوتا ہے، کہ آدمی کے انفرادی تہیجات، بعض عام رسمی پابندیوں سے دب جائیں۔ غرض یہ کہ اگر کسی رسم و رواج کی بدولت کوئی زیادہ اہم اصول نہ ٹوٹتا ہو، تو نظام اجتماعی کے احترام کا اقتضا یہی ہے، کہ انسان اس رسم و رواج کی پیروی کرے۔ بایں ہمہ یہ شئے کچھ زیادہ اہمیت کی نہیں ہے۔ اور اس میں شک نہیں، کہ ان حقیر رسوم و قواعد کی سختی کے ساتھ پابندی بھی ویسی ہی حماقت ہے، جیسی کہ ان سے قطعی بے پروائی برتنا حماقت ہے۔ نرالی باتوں کی گنجائش اخلاقی زندگی میں بھی ہے۔ اور بہت سی رسمیں یقیناً ایسی ہیں، جن کا توڑنا، اُن کی پابندی سے زیادہ محمود ہے۔ فی زماننا (ہماری انفرادیت پسندی کی بنا پر) یہ رجحان پیدا ہو گیا ہے، کہ زندگی کے عام قواعد کو نہایت ہی کم اہمیت دیجاتی ہے۔ لیکن اہل چین کنفیوشش کے زیر اثر ہونے کی وجہ سے دوسری انتہا پر ہیں۔

۱۲۔ فرائض تامہ و ناقصہ چونکہ فرائض کا کوئی قطعی ضابطہ بنانا ناممکن تھا، اس لئے بعض مصنفین نے واجبات اخلاق کی دو قسمیں کردی ہیں، ایک تو وہ جو محدود و متعین کئے جاسکتے ہیں، اور دوسرے وہ جنکو نسبتہً مبہم چھوڑ دینا پڑتا ہے۔ اس تقسیم و تفریق نے مختلف صورتیں اختیار کی ہیں۔

ا۔ جنکو کبھی کبھی "مخترات اخلاق"، کہا جاتا ہے۔

۲۔ Wallenstien (یہ شلر کا ایک نہایت ہی مشہور ڈراما ہے۔ م)

۳۔ البتہ اس قسم کے قواعد بہ نسبت بڑی چیزوں کے چھوٹے چھوٹے معاملات میں اکثر زیادہ مفید ثابت ہوتے ہیں، جس کی وجہ یہی ہے اکہ چھوٹی چیزوں کی طرف ہمارا اعتنا کم ہوتا ہے۔ دیکھو آگے فصل ۱۳ کا حاشیہ۔

بعض لوگ ان واجبات کو جن کی پوری پوری تحدید ہوسکتی ہے فرائض کے نام سے تعبیر کرتے ہیں اور وہ افعال حسنہ جن کی اس طرح قطعی تحدید نہیں ہوسکتی، اُن کو نیکی سے موسوم کرتے ہیں۔ گویا نیک آدمی وہ ہے، جو اپنے فرض سے زیادہ کرتا ہے، جس کا اُس سے مطالبہ نہیں کیا جاسکتا تھا۔[1] ل نے فرائض قطعیہ کو عدالت کے تحت میں رکھا ہے، اور لکھا ہے کہ ان کے علاوہ دوسری چیزیں بھی ہیں، جن کی نسبت ہم یہ چاہتے تو ہیں کہ لوگ اُن کو کریں۔ نیز اُن کو ہم پسند کرتے ہیں، اور ان کے کرنے پر لوگوں کی تعریف کرتے ہیں۔ تاہم یہ جانتے ہیں کہ وہ ان کے کرنے پر مجبور نہیں کیے جاسکتے۔ یعنی یہ اخلاقاً واجب نہیں ہیں۔[2] ایک اور تفریق وہ ہے، جو کینٹ نے فرائض تامہ اور فرائض ناقصہ کے نام سے کی ہے۔[3] اس تفریق کی رو سے فرائض تامہ تو وہ ہیں،

[1] عام بول چال میں بھی لفظ "نیکی" ، Virtue اسی معنی میں مستعمل ہے، اور شاید یہی اس لفظ کا اصلی مفہوم بھی ہے۔ ابتداءً اسکا اطلاق ان اوصاف پر ہوتا تھا، جو نہایت درجہ بلند اور سب سے زیادہ ممدوح خیال کیے جاتے تھے۔ دیکھو الگزنڈر کی "اخلاقی نظام و ترقی" ص۲۴۲ دو نیکی کا امتیازی وصف یہی معلوم ہوتا ہے، کہ وہ فرض سے زائد ہو تاہم اس قسم کا ہر فعل تمام تر اپنے مخصوص حالات کے تابع ہوتا ہے، جن کا فیصلہ خود فاعل کے ہاتھ میں ہے، اور ہمارے نزدیک اُس کا یہ قطعاً فرض ہے، کہ بہتر سے بہتر کام کرے، دیکھو مقابلہ کے لیے میور ہڈ کی "عناصر اخلاقیات" کا ص۱۰۱، حاشیہ۔ نیز دیکھو آدم اسمتھ کی "نظریۂ احساسات اخلاق" حصۂ اول، فصل ۲۔ باب ۱، سجوک کی "مناہج اخلاقیات"، کتاب سوم باب ۲۔ رکابی کی "فلسفۂ اخلاق" ص۔

[2] "افادیت" باب ۵۔ بعض مصنفین نے لفظ عدالت کو صرف اُن افعال کے لیے محدود رکھا ہے، جو قومی قانون کی طرف سے عائد کیے جاسکتے ہیں۔ چنانچہ اسمتھ کہتا ہے "نظریۂ احساسات اخلاق" حصہ دوم فصل ۲۔ باب ۱، کہ "جو شخص اپنے پڑوسیوں کی صرف ذات، جائداد، یا عزت پر حملہ کرنے سے باز رہتا ہے، وہ کسی ایجابی مزیت کا برائے نام ہی مستحق ہے۔ تاہم اسطرح وہ ان قاعدوں کو پورا کر دیتا ہے، جنکو بالتخصیص عدالت کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جن پر اُسکی برابری والے بجا طور سے اُس کو مجبور کر سکتے اور جنکے نہ کرنے پر سزا دے سکتے ہیں۔ غرض عدالت ایسی شئے ہے، جس کے قواعد محض بیکار بیٹھے رہنے سے بھی پورے ہو جاتے ہیں"، مقابلہ کے لئے دیکھو باب ۱۰ کے خاتمہ کا حاشیہ۔

[3] "الٰہیات اخلاق" فصل ۲۔ (ترجمہ ایبٹ۔ ص۴۷) نیز مقابلہ کے لئے دیکھو کیرڈ کی "کینٹ کا فلسفۂ انتقادی" جلد دوم ص۲۸۲-۳۰

جن کا بلا کسی قید و شرط کے ہم سے قطعی مطالبہ کیا جا سکتا ہے مثلاً یہ کہ قتل نہ کر، جھوٹ نہ بول، چوری نہ کر۔ یہ اکثر سلبی ہوتے ہیں۔ دوسرے وہ واجبات ہیں، جنکا اس قطعیت کے ساتھ مطالبہ نہیں کیا جا سکتا، اور یہ اکثر ایجابی ہوتے ہیں۔ مثلاً فیاضی کو لو کہ یہ موقع و محل وقت اور حالات کے تابع ہے۔ کسی شخص پر یہ واجب نہیں کیا جا سکتا، کہ وہ ہر قسم کی نیکیاں کرے، بلکہ ہر آدمی اپنے حالات کے موافق جو نیک کام کر سکتا ہے، کرنا چاہیئے، جس کا فیصلہ بھی علی العموم وہ خود ہی کر سکتا ہے، کہ اپنے حالات کے لحاظ سے اُس پر کون سا کار خیر عائد ہوتا ہے۔ اسی بنا پر اِن فرائض کو فرائض ناقصہ کہنا چاہیئے، کیونکہ اِن کی قطعی تحدید ممکن نہیں۔

اس میں شک نہیں، کہ فرائض میں اس قسم کا فرق پایا جاتا ہے، بلکہ اس لحاظ سے اِن کی دو کے بجائے تین قسمیں ہیں۔ سب سے پہلے تو وہ فرائض ہیں، جن کی قطعی طور پر تحدید ہو سکتی ہے، اور جو ایسے قوانین حکومت کی صورت میں نافذ کئے جا سکتے ہیں، جن کی خلاف ورزی مستوجب سزا ہوتی ہے۔ اس کے بعد دوسرا درجہ اُن فرائض کا ہے، جو اگرچہ قوانین حکومت کی صورت میں نہیں نافذ کئے جا سکتے، یا ایسا کرنا سخت دقت طلب ہوتا ہے، تاہم ہر اچھے شہری سے اُن کی پابندی کی توقع کی جاتی ہے۔ تیسرے درجہ پر وہ فرائض ہیں، جن کا مطالبہ ہر شخص سے نہیں، بلکہ صرف بعض اشخاص سے کیا جا سکتا ہے، یا جن کے پورا کرنے کی مختلف افراد سے صرف باختلاف مراتب توقع کی جا سکتی ہے۔ لیکن فرائض کے اصناف مختلفہ کا یہ فرق قطعی اور اٹل نہیں ہے۔ جو فرائض قانوناً عائد کئے جا سکتے ہیں وہ وقتاً فوقتاً حکومت کی نوعیت اور رعایا کے مدارج تمدن کے لحاظ سے بدلتے رہتے ہیں۔ یہی حال اُن فرائض کا بھی ہے جنکے پورا کرنے کی ہر اچھے شہری سے

لہ فرائض تامہ کے اصلی معنی یہی تھے۔ کینٹ نے اس اصطلاح کے استعمال کو بدل دیا۔ اخلاقیات اور قانون کے باہمی تعلق کی بعض چیزوں کو آدم اسمتھ نے "نظریۂ احساسات اخلاق" (حصہ ۶۔ فصل ۲) میں نہایت خوبی سے بیان کیا ہے۔

۲ے انہی کے کسی جزو کی حد تک پورا کرنے کو فرض کی جگہ اس مفہوم میں نیکی کہا جا سکتا ہے، جسکی ابھی اوپر تشریح گذر چکی۔ لیکن بحیثیت مجموعی یہ استعمال خالی از قباحت نہیں۔

بجا طور پر توقع کی جا سکتی ہے۔ لہذا اگرچہ کسی ایک وقت اور ایک جگہ کیلئے فرائض تامہ کی فہرست تیار کر لینا اور اُس کو ضابطۂ قانون کی صورت میں مدون کر لینا ممکن ہے، تاہم اس ضابطہ کو دور بدور بدلنا پڑیگا[1]، اور پھر بھی افراد کے بہت سے اہم ترین فرائض غیر منضبط ہی رہجائیں گے۔

۱۳- فرائض منصبی

لہذا آدمی کے فرائض کو بڑی حد تک خود اُسی کی انفرادی بصیرت پر چھوڑنا چاہیئے اخلاقیات کا کام اس سے زیادہ بہ مشکل ہی کچھ ہو سکتا ہے، کہ اُس کی عام روش عمل کے متعلق احکام وضع کر دے۔ باقی رہے تفصیلات عمل تو ان کے لیے خود فطرت نے آدمی کو تمام تر تاریکی میں نہیں چھوڑا ہے۔ انسان آسمان سے ٹپکتا نہیں ہے، وہ ایک خاص ماحول میں خاص خاص صلاحیتیں لیکر پیدا ہوتا ہے، اور وہ اپنے دائرۂ عمل کے حدود عموماً پہلے ہی سے متعین پاتا ہے۔ اُسکی جگہ عام نظام حیات کو آگے بڑھانے کے لئے پہلے ہی سے مقرر ہوتی ہے۔ اور اُسکا اصلی کام یہی ہوتا ہے کہ اپنے مخصوص دائرۂ عمل اور اپنی مقررہ جگہ یا منصب کے فرائض کو خوبی کے ساتھ انجام دے۔ کارلائل کا یہ عظیم اصول کہ "اپنے قریب ترین فرض کو پورا کرو"[2] اسی اہم نکتہ پر مبنی ہے۔ ہر کام کرنے والے کا

---

[1] لیکن اس سے یہ ہرگز لازم نہیں آتا کہ جس حد تک ہم منضبط کر سکتے ہیں، اُس حد تک بھی نہ کریں۔ بقول ہیگل کے (فلسفۂ صواب۔ فصل ۲۱۶) کو وہ گو احکام عشرہ ہمیشہ کے لئے پورا عالمگیر قانون نہیں ہو سکتے، تاہم "تو قتل نہ کر" کو قانون بنانے سے اس بنا پر انکار کرنا، کہ کوئی ضابطۂ اخلاق مکمل نہیں ہو سکتا ایک مہمل بات ہوگی، کیونکہ مکمل نہ سہی لیکن ہر ضابطۂ اخلاق (اپنے ماقبل والے سے۔ م) بہتر ضرور ہو سکتا ہے۔ احمق سے احمق آدمی بھی جانتا ہے، کہ اعلیٰ سے اعلیٰ اور نفیس سے نفیس تر شے سے بھی اعلیٰ تر و نفیس تر شے کا تخیل ہو سکتا ہے۔ پرانے درخت میں نئی نئی شاخیں نکلا ہی کرتی ہیں، جن سے وہ نیا درخت نہیں ہو جاتا لیکن اگر کوئی شخص نیا درخت اس لئے نہ نصب کرے، کہ آگے چل کر اس میں نئی نئی شاخیں نکلنا قطعی ہے، تو یہ اُسکی صریح حماقت ہوگی"۔

[2] دیکھو "Sortor Resortus" (کتاب ۲- باب ۹) "انسان کا کوئی منصب ایسا نہیں ہو سکتا، جو اپنا کوئی فرض اور نصب العین نہ رکھتا ہو"۔ بریڈلی نے وو مباحث مخلاقیات" (مقالہ) میں

پہلا فرض یہی ہے، کہ جو کام اس سے متعلق ہے، اس کو بوجہ احسن سرانجام کرے[1] البتہ پہلے اس امر کا اطمینان کر لینا چاہیے، کہ یہ کام مفید و قیمتی ہے اور وہ اس کو اچھی طرح کرنے کی اہلیت رکھتا ہے۔ جب اس طرح اسکو کارگاہ حیات میں اپنا منصب معلوم ہو گیا، تو پھر یہ معلوم کرنے میں چنداں وقت نہ ہوگی، کہ اس منصب یا دائرۂ عمل کے مناسب احکام کیا ہیں۔ لہذا اہم بحث یہ نہیں ہے، کہ قواعد عمل کیا ہیں، بلکہ یہ کہ وہ سیرت کیا ہے، جو ہمکو اپنے اندر پیدا کرنی چاہیے۔ باقی جب یہ سیرت پیدا و قائم ہو گئی، تو پھر اس کو جب اپنی جگہ پر لگا دو گے تو اپنے لئے قواعد عمل یا احکام یہ خود ہی معلوم کر لے گی[2] اس لئے احکام کی بحث قدرۃً فضائل کی بحث

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ "میرا منصب اور اس کے فرائض" پر جو باب لکھا ہے، وہ بھی قابل مطالعہ ہے۔ مقابلہ کے لئے دیکھو ڈیوی کی "خاکۂ اخلاقیات" (حصۂ دوم) "آدمی کی اخلاقی جدوجہد گوشۂ عزلت میں بیٹھکر خیر و شر کے متعلق خیال آرائیوں کا نام نہیں ہے، نہ اپنے لئے کسی نئے اخلاق کے اختراع کا نام ہے، نہ کسی ایسے نصب العین کے پیدا کرنے کا نام ہے، جس کا کبھی تحقق نہ ہوا ہو۔ بلکہ یہ نام ہے اُس اخلاقی دنیا کے قائم رکھنے اور ترقی دینے کا، جس کا وہ ایک فرد ہے"۔

[1] موازنہ کے لئے دیکھو میورہڈ کی "مبادی اخلاقیات" (صہ)۔ "ایک دست کار، صناع، یا کاتب جو اپنے کام کا پورا حق نہیں ادا کرتا، وہ نہ صرف برا کارگذار، بلکہ برا انسان ہے"۔ میورہڈ ہی نے ایک خراب نجار کے متعلق کارلائل کا یہ لطیف قول نقل کیا ہے، کہ "وہ اپنے بسولے کی ہر ضرب کے ساتھ سارے احکام عشرہ کو پاش پاش کرتا تھا"۔ نیز دیکھو ڈیوی کی "خاکۂ اخلاقیات" (صـ۱۲۱) "اچھے دست کار کا دل اپنے کام ہی میں لگا رہتا ہے کہ اس کی عزت نفس اسی میں ہے، کہ وہ اپنی دست کارانہ قابلیت کی عزت کرتا ہے، اور اپنے ہنر کو انتہائے کمال کے ساتھ انجام دینے کی کوشش کرتا ہے"۔

[2] یہاں یہ بات یاد رکھنے کی ہے، کہ ہم کو قواعد کی اُسی چیز میں زیادہ ضرورت پڑتی ہے، جس سے ہماری دلچسپی کم ہوتی ہے۔ جس چیز کو آدمی دل سے کرنا چاہتا ہے، اُس کے لئے قاعدوں کا محتاج نہیں ہوتا۔ ایک سچا طالب العلم قواعد مطالعہ کی بہت ہی کم احتیاج رکھتا ہے۔ اُس کے لئے خود اُس کے دل کی لگن ہی کافی رہنما ہے۔ بخلاف اسکے جس شخص کا اصلی مشغلہ پڑھنا لکھنا نہیں ہے، بلکہ وہ کبھی کبھی صرف گھنٹہ دو گھنٹے ہی اس میں صرف کرنا چاہتا ہے، تو اس کو البتہ قاعدوں سے کچھ فائدہ پہنچ سکتا ہے۔ یہی زندگی کے تمام شعبوں کا حال ہے۔ مسیحیت نے یہودیت کے خارجی قواعد کو مٹا کر اُس کی جگہ ہمارے دل میں

کی طرف مودی ہے[1]

تعلیق

قواعد کردار

میں جانتا ہوں کہ اس بات کے نتائج سے بعض لوگوں کو سخت مایوسی ہوئی ہوگی۔ اس لئے کہ بہت سے لوگ اخلاقیات کا مطالعہ اس امید میں کرتے ہیں، کہ اس میں اُن کو اپنی روزمرہ کی زندگی کے لئے بندھے ہوئے قاعدے ملجائیں گے۔ وہ توقع رکھتے ہیں، کہ عالمِ اخلاقیات اُن کو یہ بتا دیگا، کہ کل صبح سے اُٹھکر کیا کرنا چاہئے۔ اور اس میں شک نہیں کہ ایک معنی کرکے یہ سچ بھی ہے، کہ اگر عالمِ اخلاقیات کا علم کوئی کارآمد شئے ہے، تو وہ اس امر کی کچھ نہ کچھ تشریح یقیناً کریگا، کہ کل صبح سے اُٹھکر اُن کو کس روح کے ساتھ اپنے اپنے کام میں مصروف ہونا چاہئے لیکن اکثر آدمیوں کو اور خاص کر اکثر انگریزوں کو صرف اتنے سے تسکین نہیں ہوتی جس کی وجہ کچھ تو یہ ہے، کہ ہم میں سے اکثر بچپن سے بندھے ہوئے احکام عشرہ اور

بقیہ حاشیہ صفحہ (۳۱۴) سچی لگن پیدا کرنا چاہی ہے۔ اور یہ لگن ہی سب سے آخری اور بے خطر رہنما ہے۔ لیکن جب تک یہ لگن نہیں پیدا ہوتی، جزئی قواعد یقیناً ایک حد تک مفید ہیں۔ آدم اسمتھ نے اپنی "نظریۂ احساسات اخلاق" میں (حصۂ سوم فصل ۴) اس بحث کے متعلق بعض نہایت دلچسپ مثالیں دی ہیں۔

[1] پروفیسر ڈیوی نے (خاکۂ اخلاقیات، ص ۲۳۱) لکھا ہے، کہ "یہ ایک مشہور خیال ہے کہ ضابطۂ اخلاق "نہ کرو" سے "کرو"، اور پھر "کرو" سے "ہو" کی صورت اختیار کرتا ہے۔ موسوی ضابطہ نے خاص خاص نوعی افعال کے انضباط کی کوشش کی۔ لیکن مسیحیت کہتی ہے، کہ بس تو کامل ہو جا، مختلف صائب افعال کا استقصا بے سود ہے۔ کیونکہ یہ ہر دو آدمیوں کے لئے الگ الگ ہوتے ہیں؛ بلکہ ایک ہی شخص کے لئے بدلتے رہتے ہیں۔ خود وہ الفاظ، جو فضائل پر دلالت کرتے ہیں، اُن کا مفہوم خاص خاص نوعی افعال سے دور اور روح کردار سے قریب ہوتا جاتا ہے۔" موازنہ کے لئے دیکھو میور ہڈ "عناصر اخلاقیات" ص ۱۷ حاشیہ۔

اُن کے تفریبی قواعد سننے کے عادی ہیں۔ اور کچھ یہ ہے، کہ انگلستان کے اکثر مذاہب اخلاقیات نے اخلاق کو قانون سے ملادیا ہے[1]، جس کی بدولت اس خیال کو تقویت ہوتی ہے، کہ قوانینِ حکومت کی طرح قوانینِ اخلاق کا بھی ایک ضابطہ بنایا جاسکتا ہے۔ میں مانتا ہوں کہ انسانی حیات واحوال کی تمام نوعیت کی بنا پر کردار کے لئے کچھ قواعد وضع کئے جاسکتے ہیں۔ اور فلسفۂ اخلاق کے عالم کا یہ ایک کام ہے، کہ وہ اِن قواعد کی عام نوعیت کی تشریح کرے، اور بتائے کہ کردار حیات میں ان کی کیا جگہ ہے چنانچہ اس کام کو میں نے بھی پورا کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن یہ سمجھنا کہ اخلاقیات پر اس سے زیادہ کا فرض عائد ہوتا ہے، میرے نزدیک نہایت ہی خطرناک غلطی ہے۔ خدا کا شکر ہے، کہ زندگی کو قواعد کے سانچے میں نہیں ڈھالا جاسکتا کیونکہ قواعد پرستی زندگی کی رہنمائی میں[2] اُس سے زیادہ مفید نہیں ہوسکتی جتنی کہ زبان وادب میں ہوتی ہے۔ ٭

لیکن اس تقریر کا منشا ہرگز نہیں ہے، کہ میں دوسری طرف انتہاپسندی کی حد تک پہنچ جانا چاہتا ہوں۔ گذشتہ زمانہ میں اخلاقی "چاہیئے" کو اس قدر قطعی بنیاد بنا دیا گیا، اور اس سے ایسے اٹل فرائض کا استنباط کیا گیا، کہ اس کا انتہاپسندی کی دوسری جانب ردعمل بالکل قدرتی تھا، چنانچہ ہم اپنے مصنفین اخلاقیات میں ایک خاص تعداد ایسے لوگوں کی پاتے ہیں جو نہایت ہی پھونک پھونک کر قدم رکھتے ہیں، اور یہ تک کہنے سے ہچکچاتے ہیں، کہ کسی بھی ایسی شئے کا وجود ہے، جس کو فرض سے تعبیر کیا جاسکے، لفظ "چاہیئے" کے استعمال پر عذرخواہی کرتے ہیں، اور درپردہ گویا یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اخلاقیات کی کوئی عملی قیمت نہیں ہے۔ میرے نزدیک افراط وتفریط کی یہ دونو سرحدیں یکساں مہلک ہیں۔ اخلاقیات کے فلسفی کا کام زندگی کی انتہائی وبرترین غایت کا معلوم کرنا، اور اس کی تعریف وتحدید ہے، افلاطون وارسطو سے لیکر اسپنوزا، کینٹ، ہیگل، اور گرین تک تمام اکابر

---

[1] انگریزی قانون کے خلط مبحث ہی کی بدولت بنتھم جیسے اشخاص کو قانون کی عقلی بنیاد کو اصولِ اخلاق میں تلاش کرنیکا خیال پیدا ہوا۔ اخلاقیات کے اُس غلط معنی کا ردعمل بالآخر خود اخلاقیات پر ہوا۔ بخلاف اسکے بری یورپ میں چونکہ رومی قانون رائج تھا، اسلئے وہاں اس کو کسی جدید اخلاقی بنیاد پر قائم کرنیکی کم ضرورت محسوس ہوئی۔ ٭

[2] ایڈلر نے "بچوں کی اخلاقی تعلیم" میں اس مبحث پر بعض عمدہ باتیں لکھی ہیں۔ دیکھو ۱۹-۲۳

فلاسفۂ اخلاقیات نے یہی کیا ہے۔ جب یہ غایت صاف طور سے معلوم ہوگئی، بس اس کی طلب کا فرض قطعی طور پر واجب ہو جاتا ہے، جس سے کسی طرح مفر نہیں ہو سکتا۔ اور اس غایت کے سامنے ہونے کے بعد ہماری ساری زندگی متشکل ہو جاتی ہے۔ اسی لئے جیسا کہ ارسطو نے کہا ہے[1] "عملی نقطۂ نظر سے اس تیر (یعنی غایت) کا علم ہمارے لئے نہایت ضروری ہے، کیونکہ اس کے بعد ہماری حالت اُس تیر انداز کی ہوگی جو ایک معلوم نشانہ پر تیر چلا رہا ہے، اور اغلب ہے، کہ ہم اپنے مطلوب تک پہنچ جائیں۔" اس معنی کر کے اخلاقیات یقیناً بڑی سے بڑی عملی قیمت واہمیت رکھتا ہے۔ جس میں اس واقعہ سے کوئی کمی نہیں آسکتی کہ ایک غیر معمولی عقلِ اخلاق رکھنے والا انسان یا معمولی سلیم الفہم آدمی، بغیر اخلاقیات کے علم کے نیک کار ہو سکتا ہے۔ انسان کی غایت انسان کے وجود کے ساتھ ہے۔ جبتک کسی نہ کسی طرح اس غایت کا شعور نہو، کوئی شخص موجود ہو ہی نہیں سکتا اخلاق کے فلسفی کا کام صرف یہ ہوتا ہے، کہ اس غایت کو اُجاگر کر دے۔ بالکل اُسی طرح، جس طرح کہ شاعر کا کام صرف یہ ہے، کہ ہماری آنکھوں کو اُس حسن کے لئے کھول دے، جو خود ہمارے چاروں طرف موجود ہے۔ اسی طرح ما بعد الطبیعات کے فلسفی کا صرف یہ کام ہے، کہ جو اصول، علوم حکمیہ (سائنس) میں مستعمل ہیں، اُن کے معنی اور باہمی وابستگی کو ہمارے لئے کھولدے۔

لہٰذا جہاں ایک طرف ہم کو اس پر بہ اصرار قائم رہنا چاہیئے، کہ اخلاقیات کا کام زندگی کی رہنمائی کے لئے قانونی دفعات بنانا نہیں ہے، وہاں دوسری طرف اس پر بھی مصر رہنا چاہیئے، کہ اس کا یہ کام یقیناً ہے، کہ ہمارے لئے عملی اصول مہیا کرے۔ یعنی خیر برتر کی ماہیت کو ہمارے شعور کے لئے اُجاگر کرے، اور یہ بتائے، کہ اس کے وسائل حصول کی عام نوعیت کیا ہے۔ غرض اس طرح اخلاقیات یہ تو نہیں بتاتا، کہ ہماری زندگی کی رہنمائی کے جزئی قواعد کیا ہیں لیکن عملی لحاظ سے اس سے بھی ایک اہم تر شئے ہمکو یہ ضرور بتاتا ہے، کہ ہماری روشِ زندگی

[1] "اخلاقیاتِ ارسطو"، ۱، ۲، ۳۔

یا عمل کی روح کیا ہونی چاہیئے۔

میں اچھی طرح جانتا ہوں، کہ بہت سے ذہنوں کو اُس سے تشفی نہ ہوگی۔ انسان فوجی طبیعت رکھتا ہے۔ وہ منصوص و متعین حکم کے الفاظ چاہتا ہے، اُس کو اس سے تشفی نہیں ہو سکتی اگر مسیح کی طرح صرف یہ کہدیا جائے، کہ "آپس میں محبت کرو"، یا ہیگل کی طرح یہ کہ "اشخاص بنو"، یا ڈانٹے کی طرح یہ کہ "اپنے ستارے کی پیروی کرو"۔ اخلاقیات، جیسا کہ میں ابھی کہہ آیا ہوں، اس اجمال و ابہام سے تو یقیناً کچھ نہ کچھ زائد تفصیل کرتا ہے، یعنی وہ نسبتہً زیادہ متعین قواعد کے معنی و اہمیت کو بیان کرتا ہے۔ تاہم اتنا قطعی ہے، کہ اخلاقیات یا کوئی اور شئے بالکل متعین و جزئی طور سے یہ ہرگز نہیں بتا سکتی، کہ انسان کو فلاں فلاں کام کرنا چاہیئے۔ اگر اس قسم کا جزئی علم حاصل ہو جائے، تو پھر زندگی کے سارے معنی ہی ختم ہو جاتے ہیں اہم نتائج رکھنے والے کام ہمیشہ جزئی مواقع سے متعلق ہوتے ہیں، جن کا کسی تجریدی عمل تحلیل سے احاطہ نہیں کیا جا سکتا۔ یہ کام ہر شخص کا بجائے خود ہے، کہ اپنے موقع و مقام کے لحاظ سے اپنا کام معلوم کرے، اور اس کو پورا کرے۔ اخلاقیات صرف یہ بتا دیگا، کہ اس کام کی جستجو کہاں کرنی چاہیئے، اور یہ کام جستجو اور عمل کا مستحق کیوں ہے۔ لیکن اپنے اصول کے استعمال کو بالآخر وہ خود آدمی کی تربیت یافتہ فہم سلیم پر چھوڑتا ہے[1]۔

---

[1] تم کہو گے، کہ اس پہلو پر ضرورت سے زیادہ زور دیا گیا ہے۔ لیکن میرے نزدیک چونکہ اسمیں غلط فہمی کا سخت اندیشہ ہے اس لئے قدرۃً بار بار تنبیہ و اعادہ کی ضرورت محسوس ہوتی ہے اس بحث سے متعلق گذشتہ حوالوں پر ذیل کا اضافہ اور مناسب ہوگا۔ مل کی "نظام منطق" کتاب ۶، باب ۱۲۔ سجوک کی "مناہج اخلاقیات" کتاب ۴، باب ۴ و ۵۔ گرین کی "مقدمۂ اخلاقیات"، کتاب ۴۔ ہیگل کی "فلسفۂ صواب" مقدمہ۔ بسنکٹ کی "مسیحی تمدن" ص ۱۰۶ اور پروفیسر میورہڈ کا مضمون "اخلاقیات نظری و عملی" (Abstract and Practical Ethics) جو "American journal of Socialogy" کے (امریکی جریدۂ اجتماعیات) نومبر ۱۸۹۶ء والے نمبر میں شایع ہوا ہے۔

باب چہارم

فضائل[1]

۱۔ فضائل کا تعلق احکام سے۔

مہمات احکام کے معلوم ہونے کے ساتھ ہی، ہم کو ایک خاص حد تک مہمات فضائل[2] بھی معلوم ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ صاحب فضائل یا نیکوکار[3] آدمی بحیثیت مجموعی وہی ہوگا، جس میں پابندی احکام کا راسخ ملکہ موجود ہو۔ لیکن بہت سی نیک عادات یا خصائل حسنہ ایسے بھی ہیں، جنکے بالمقابل کوئی خاص متعین حکم نہیں پایا جاتا۔[4] اس کے علاوہ چونکہ فضائل کا اصلی تعلق نفس کے باطنی خصائل سے ہے، بخلاف اس کے احکام کو تمام تر ظاہری افعال سے بحث ہوتی ہے، اسلئے بھی دونوں کی حد فاصل میں قدرۃً کچھ نہ کچھ اختلاف

---

[1] انگریزی میں فضیلت اخلاق کے لئے جو لفظ (Virtue) مستعمل ہے، اس کے لاطینی ماخذ کے معنی جوانمردی یا بہادری کے ہیں۔ یہاں اس لفظ سے سیرت حسنہ کا ملکہ مراد ہے، جو فرض سے مختلف شئے ہے۔ فرض سے مراد صرف کسی خاص قسم کا وہ فعل ہوتا ہے، جس کا کرنا ہم پر واجب ہے۔ فرض کو آدمی کرتا ہے، اور فضیلت رکھتا ہے۔ فضیلت (نیکی) کے ایک اور مفہوم کا ذکر اوپر باب ۳، فصل ۲ میں بھی گذر چکا ہے۔

[2] عربی فارسی کی کتب اخلاق میں "(Virtues)" کے لئے "فضائل" کا لفظ مستعمل ہے۔ لیکن اردو میں زیادہ تر فضائل اور کہیں کہیں نیکی یا واحد وصفت کی صورت میں نیک و نیکو کا رمونث ہوگا۔

[3] پروفیسر الکزنڈر نے ("اخلاقی نظام و ترقی" صفحہ ۲۵۲) فرائض کی طرح فضائل کو بھی تمام تر شعار اجتماعیہ ہی سے وابستہ قرار دیا ہے، لیکن دونو صورتوں میں یہ دعوی مبالغہ آمیز ہے۔ دیکھو "عناصر اخلاقیات" صفحہ ۱۸۹۔

[4] یہودیوں کے احکام کی کوہ زیتون کے وعظ میں جو تعبیر کی گئی ہے، یا موجودہ عیسائیت انکی جو تفسیر کرتی ہے، اس لحاظ سے انکا تعلق ظاہر و باطن دونوں سے ہے نیز ان احکام کا خلاصہ محبت کو قرار دینا تمام تر باطنی ملکہ نفس پر دلالت کرتا ہے، جس کے بعد پھر یہ احکام جزئی قواعد نہیں باقی رہجاتے۔ کیونکہ جزئی قواعد کا تعلق جزئی طرق افعال سے ہوتا ہے۔ دیکھو موازنہ کیلئے میورہڈ کی "عناصر اخلاقیات" صفحہ نیکی کو فرض سے کیا تعلق ہے اس کی بحث کے لئے، سجوک کی "مناہج اخلاقیات"، کتاب سوم، باب ۲ دیکھو۔ اسی کتاب کے بقیہ ابواب ما بعد میں جزئی فضائل کی نہایت دلچسپ تحلیل کی گئی ہے موازنہ کے لئے دیکھو رکابی کی "فلسفۂ اخلاق" حصہ اول، باب ۵۔

ہے۔ لہذا فضائل کی بحث کے لئے ایک جداگانہ باب قائم کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

۲۔ فضائل کا انحصار احوالِ جماعت پر زمان و مکان کے اختلافات سے فضائل انسانی میں کافی تفاوت واقع ہوتا رہتا ہے۔ اس لحاظ سے فضائل احکام سے بھی زیادہ تغیر پذیر ہیں۔ کیونکہ احکام کا تعلق کردار کے صرف اُن اصول عامہ سے ہوتا ہے، جو زندگی کے قریباً تمام ممکن التصور حالات پر صادق آتے ہیں لیکن بااین ہمہ فضائل بھی اُس قدر تغیر پذیر نہیں ہیں، جتنے کہ بظاہر نظر آتے ہیں۔ یونانیوں کے ہاں شجاعت جس فضیلت کا نام تھا، وہ قریب قریب تمام تر میدان کارزار کی بہادری میں محدود تھی، جو موجودہ زمانہ میں کوئی اہم اخلاقی فضیلت نہیں ہے۔ پھر بھی یہ شجاعت نفس کی جس کیفیت پر دلالت کرتی ہے، اس کی آج بھی اتنی ہی ضرورت ہے، جتنی کہ کبھی پہلے تھی۔ یہی حال اکثر دوسرے فضائل کا بھی ہے۔ یعنی اُن کے استعمال کے مخصوص حالات بدل جاتے ہیں، لیکن ملکۂ نفسی تقریباً علیٰ حالہا قائم رہتی ہے۔ بااین ہمہ کچھ نہ کچھ تبدیلی اس ملکہ میں بھی واقع ہوتی ہے۔ مثلاً میدان کارزار میں بہادری کے لئے جس عزیمت کی ضرورت ہے، وہ اپنے باطنی یا نفسی پہلو کے لحاظ سے بھی، اس عزیمت سے کچھ نہ کچھ قطعاً مختلف ہے، جو آج ایک محقق سائنس، صاحب سیاست، یا خلائق دوست کو درکار ہے۔ لہذا علم اخلاقیات کا یہ حصہ ایسا ہے، جس پر ہر نسل کے مصنفین اخلاق کو اپنے حالات کے لحاظ سے نظر ثانی کرنا لازمی ہے۔ ارسطو نے اخلاق پر جو عظیم الشان تصنیف چھوڑی ہے، وہ گو آج بھی کتنی ہی مفید کیوں نہ ہو (بلکہ اصل یہ ہے، کہ اخلاقیات کے سارے سرمایہ میں اُس سے مفید تر شاید کوئی کتاب بھی نہیں ہے) تاہم زندگی کے موجودہ حالات پر اسکو کلیۃً چسپاں نہیں کیا جاسکتا موجودہ زمانہ میں ہمارے لئے جو چیزیں مہمات فضائل ہیں اُن کے سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ ہم موجودہ جماعت (سوسائٹی) کی ساخت و ضروریات کو مرعی رکھیں۔[1]

۳۔ روایات[2] قومی یہی وجہ ہے، کہ اخلاقیات کے نقطۂ نظر سے مختلف ازمنہ اور

---

[1] دیکھو گرین کی "مقدمۂ اخلاقیات" کتاب ۳، باب ۵۔

[2] جسطرح یونانی لفظ "ایتھاز" (Eithos) کے لئے انگریزی میں کوئی مناسب ترجمہ نہیں ہے، اسیطرح ہم کو بھی اس مفہوم کے ادا کرنے کے لئے "روایات" کے سوا کوئی لفظ نہیں ملتا۔ م۔

باب

مختلف اقوام کی روایات فکر و عمل یا اُن کے اخلاقی رسوم و فوائد کا مطالعہ نہایت ہی اہمیت رکھتا ہے۔ روایات قومی کا ایک حصہ تو متعین قواعد یا احکام پر مشتمل ہوتا ہے[1]۔ مثلاً احکام عشرہ یہودیوں کی روایات قومی کا ایک اہم عنصر تھے۔ اور بعض ترمیمات و توسیعات کے بعد وہ آج بھی اہل یورپ کی قومی روایات کا ایک اہم عنصر ہیں۔ کوہ زیتون کا وعظ جن تلقینات پر مشتمل ہے، وہ گو متعین طور پر کسی قوم کی روایات میں نہیں داخل ہیں۔ لیکن ساتھ ہی اس میں شک نہیں، کہ تقریباً تمام متمدن اقوام عالم کی روایات پر ان کا اثر نہایت زبردست پڑا ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ روایات قومی کا ایک حصہ تو متعین۔ تلقینات کی صورت رکھتا ہے، مگر ایک حصہ ایسے عوائد عمل اور معائر حکم پر بھی مبنی ہوتا ہے، جنھوں نے کبھی کوئی متعین شکل نہیں اختیار کی ہے۔ مثلاً انگلستان میں "شریف آدمی" کی نوعیت کردار کا جو معیار ہے، اس کو اجمالاً ہر انگریز جانتا ہے، اور اگرچہ اس معیار کو قواعد جزئیہ میں تحلیل کرنا مشکل ہے، تاہم ہماری قومی روایات کی تشکیل میں اس کا نہایت ہی عظیم اثر ہے۔

لہٰذا روایات قومی سے مراد وہ آب و ہوا ہے، جس میں کسی قوم کے بہترین افراد عادۃً زندگی بسر کرتے ہیں۔ یا اُوپر جو اصطلاح ہم نے استعمال کی ہے، اس کی رو سے یہ کہو، کہ روایات قومی نام ہے، ان افراد کے افعال اخلاقی کے عالم کا۔ اور بحیثیت مجموعی جو شخص اپنے اس عالم اخلاق کا پابند ہے، وہ نیک ہے، اور جو اس کی خلاف ورزی کرتا ہے وہ بد ہے۔ بلکہ مسٹر بریڈلی[2] نے تو یہاں تک کہدیا

[1] دیکھو بریڈلی کی "مباحث اخلاقیات" باب ۵ خصوصاً صفحہ ۱۵۶ جہاں اُس نے ہیگل کی حسب ذیل عبارت کا اقتباس کیا ہے۔ "بچہ اخلاق کا ممکن فرد ہونے کے لحاظ سے ایک انفعالی یا سلبی شئے ہوتا ہے (یعنی ایک لوح بے نقش۔ م) جس قدر وہ عالم طفلی سے نکلتا جاتا ہے، اُسی قدر یہ حالت زائل ہوتی جاتی ہے۔ بچہ کا اخلاقی نقطۂ نظر سے ایجابی پہلو یہ ہے، کہ اس کی پرورش عالمگیر روایات کے دودھ سے ہوتی ہے" صفحہ ۱۶۹ پر ایک دوسرا اقتباس یہ ہے کہ "قدیم زمانہ کے بڑے دانایان روزگار کا فیصلہ یہ ہے کہ "نیکی اور عقل نام ہے اپنی قومی روایات کے مطابق زندگی بسر کرنے کا"۔

[2] "مباحث اخلاقیات" ص ۱۸۰۔ اسی طرح ص ۱۸۱ میں ہے، کہ "ہم کو دیکھنا چاہئے، کہ اخلاقی

کہ جو شخص اپنے اس عالم سے بلند تر اخلاق کی طرف جانا چاہتا ہے، وہ بداخلاقی کی سرحد پر ہے۔ لیکن یہ مبالغہ ہے، اسلئے کہ یہ عالم کوئی قائم شئے نہیں[1]، یہ حیات اجتماعی کی طرح ترقی کرتا رہتا ہے، اور اس کی ترقی کا باعث اصلی قوم کے اُن اعلیٰ افراد کی جد وجہد ہی ہوتی ہے، جو اپنے گرد وپیش کی سطح حیات سے بلند تر سطح پر جانے کی کوشش کرتے ہیں۔ لہٰذا جہاں ایک طرف بہ حیثیت مجموعی یہ صحیح ہے، کہ ہماری قومی روایات ہمارے لئے معیار اخلاق کا کام دیتی ہیں، وہاں دوسری طرف یہ بھی ہے، کہ اکثر خود اس معیار کا بلند کرنا بھی مستحسن ہوتا ہے[2]۔

غرض کسی قوم میں جس وقت جو فضائل ومحاسن مقبول ورائج ہوتے ہیں، وہ دراصل اُس قوم کی روایات قومی ہی کے جزئی مظاہر ہوتے ہیں، اور اُن کے معنی اس وقت کی عام زندگی ہی کو پیش نظر رکھکر سمجھ میں آسکتے ہیں۔

بقیہ حاشیہ صفحہ (۳۲۱)، مسائل میں (بجز اُس شخص کے لئے، جو پیغمبر بنا کر بھیجا گیا ہے) دنیا کے خلاف، اپنی رائے قائم کرنا خود پسندی اور غرور نفس تو نہیں ہے" لیکن یہ ذرا مبالغہ پسندی ہے۔ اس لئے کہ پیغمبر کے درجہ سے نیچے بھی معلمین اخلاق پائے جاتے ہیں۔ مثلاً ایک آدمی جسکو کسی ظلم و زیادتی کا ذاتی تجربہ یا مشاہدہ ہے، اُسکو بارہا اس میں ایسی برائی کا احساس ہوتا ہے، جس سے دوسرے قطعاً بے حس ہیں۔ خود پیغمبر کے اصحاب وحواریین کو بھی کبھی کبھی دنیا کی عام رائے کے خلاف اپنی رائے قائم کرنا پڑتی ہے۔ بریڈلی کا منشا صرف یہ معلوم ہوتا ہے، کہ پہلے تم اپنی دنیا و ماحول کے مطابق اچھے بن لو، پھر خود اس دنیا کو بہتر بنانے کی کوشش کرو۔ یا جیسا کہ برک نے "تفکرات متعلق انقلاب فرانس" میں، لکھا ہے کہ "لوگوں کو خود اُنکے ذاتی سرمایۂ عقل کی بساط پر زندگی کے کاروبار کی اجازت دینا خطرناک ہے، کیونکہ ہر شخص کا ذاتی سرمایہ نہایت ہی حقیر ہوتا ہے، لہٰذا افراد کے لئے بہتر یہی ہے، کہ وہ پشتہا پشت کے قومی سرمایہ میں شریک ہو جائیں۔"

[1] اس میں شبہہ نہیں، کہ بعض اوقات یہ روایات کسی خاص زمانہ اور مقام کے محض اتفاقی حالات کی پیدا کردہ ہوتی ہیں۔ مثلاً آدم اسمتھ (نظریۂ احساسات اخلاق، حصہ ۵۔ فصل ۲) نے لکھا ہے کہ "چارلس دوم کے عہد حکومت میں عیاشی کی ایک خاص حد شریفانہ تعلیم کی نشانی سمجھی جانے لگی تھی۔ اس زمانہ کے خیالات کی رو سے، یہ عیاشی آدمی کی فیاضی، اخلاص، اولوالعزمی اور وفاداری کے محاسن میں داخل تھی۔ اور جو شخص اس پر عامل ہوتا تھا، وہ بجائے متقشف و زاہد خشک کے ایک بھلا آدمی شمار کیا جاتا تھا۔"

[2] مقابلہ کرو اس کتاب کی فصل ہفتم سے۔

باب ۵

۴۔ فضائل باعتبار وظائف اجتماعیہ

فضائل کا اعتبار و انحصار صرف مختلف زمانوں کے احوال اجتماعی ہی پر نہیں ہوتا، بلکہ وہ افراد کے مختلف وظائف اجتماعیہ کے بھی تابع ہوتے ہیں۔ (اور جسطرح احوال اجتماعی کے لحاظ سے، فضائل میں فی نفسہ اتنا اختلاف نہیں واقع ہوتا، جتنا کہ بظاہر نظر آتا ہے۔م)، اُسی طرح افراد کے وظائف اجتماعی کی رو سے بھی اِن میں جتنا اختلاف بظاہر نظر آتا ہے فی الواقع اتنا نہیں ہوتا۔ مثلاً بظاہر خیال ہوتا ہے، کہ مفلس آدمی میں سخاوت کی فضیلت نہیں پائی جاسکتی، اسیطرح دولت مند آدمی کو صبر و قناعت کی فضیلت کی بہت کم ضرورت ہوسکتی ہے۔ گو، یہ ایک بڑی حد تک صحیح ہے، تاہم جو ملکہ نفس دولتمند آدمی سے سخاوت کے کام کراتا ہے وہ مفلس آدمی میں بھی موجود ہوسکتا ہے، اور دونو اس کی موجودگی کی بنا پر یکساں مدح و ستائش کے مستحق ہوں گے۔ یہی حال دوسرے فضائل کا بھی ہے۔ لیکن بااین ہمہ بحیثیت مجموعی یہ کہنا سچ ہے، کہ مثلاً مرد میں ہم جن فضائل کو ممدوح سمجھتے ہیں وہی بعینہ عورت کے فضائل نہیں ہیں، اسی طرح دولتمند کے فضائل بعینہ مفلس کے فضائل نہیں ہیں، بوڑھے کے فضائل بعینہ جوان کے فضائل نہیں ہیں، والدین کے فضائل بعینہ اولاد کے فضائل نہیں ہیں، تندرست کے فضائل بعینہ مریض کے فضائل نہیں ہیں، تاجر کے فضائل بعینہ حکیم کے فضائل نہیں ہیں۔ لہذا بیان فضائل کے لئے یا تو ہم کو یہ کرنا پڑیگا کہ مختلف حالات زندگی سے کسی قدر تفصیلی طور پر بحث کیجائے، اور یہ بتلایا جائے، کہ فلاں حالات کے اندر فلاں اوصاف سب سے زیادہ مستحسن و پسندیدہ ہیں، یا یہ کہ ایک عام اجمالی بیان پر اکتفا کیا جائے۔ گنجائش مقام اور مشکلات بحث دونو کے لحاظ سے دوسری ہی شق کو اختیار کرنا ممکن ہے۔

۵۔ ماہیت فضائل

فضائل، جیسا کہ ارسطو نے لکھا ہے، دانستہ اختیاریہ افعال کے نفسانی ملکات کا نام ہیں۔ یعنی صاحب فضائل وہ شخص ہے، جس نے اپنی سیرت یا نفس میں راہ صائب کے اختیار کا ملکہ پیدا کرلیا ہے۔ اور راہ صائب قریب قریب ہمیشہ چونکہ دو ممکن غیر صائب افعال یعنی افراط و تفریط کے وسط میں واقع ہوتی ہے، اس لئے ارسطو نے یہ نتیجہ نکالا[1]، کہ فضیلت نام ہے دراصل

[1] "اخلاقیات ارسطو" کتاب دوم، باب ۶-۹۔ مقابلہ کے لئے دیکھو سجوک کی تاریخ اخلاقیات" صفحہ ۹۵

اختیار وسط کا۔ لیکن ساتھ ہی اسپر وہ اتنا اضافہ کرتا ہے، کہ اس وسط سے مراد وسط اعتباری ہے۔ یعنی وہ درمیانی راہ، جو افراد کے ذاتی حالات کے لحاظ سے درمیانی ہو۔ اور جو حیات اجتماعی کی عام ترقی کی طرف مؤدی ہو۔ اس وسط کا صحیح طور پر معلوم کرنا زیادہ تر آدمی کی فراست و بصیرت پر موقوف ہے۔ البتہ اعاظم رجال کی زندگی کا مطالعہ اور انکی مثالوں کو سامنے رکھنا اس صراط مستقیم کی جستجو میں اکثر نہایت مفید ثابت ہوتا ہے۔

۶- اُمہاتِ فضائل

اخلاقی تحقیقات کا جس وقت سے آغاز ہوا ہے، اُسی وقت سے فضائل کی مختلف صورتوں کے احصا کی کوشش جاری ہے۔ اس کوشش نے اصنافِ فضائل کی جو فہرستیں تیار کی ہیں، اُن میں سب سے زیادہ مشہور فلاطون اور ارسطو کی فہرست ہے۔ فلاطون کے نام سے جو فہرست مشہور ہے، وہ فلاطون سے پہلے بھی یونان کے حکماء اخلاق میں رائج تھی۔ اس فہرست میں کم از کم یہ خوبی ضرور ہے، کہ اُمہاتِ فضائل[1] کو نہایت سادہ طور پر صرف چار میں منحصر کر دیا گیا ہے:-

حکمت[1] (یا حزم)، شجاعت[2] (یا صبر و ثبات)، عفت[3] (یا ضبط نفس)، اور عدالت[4] (یا راست بازی)۔ یہ تقسیم گو بظاہر نہایت صاف و سادہ تھی، لیکن چند ہی روز میں اس کی دشواریاں رونما ہونا شروع ہوئیں۔ مثلاً یہ کہ ایک معنی کر کے فضیلتِ حکمت تمام دیگر فضائل کو محتوی ہے، اس لئے کہ ہر فضیلت یا نیک کام لازماً حکمت و دانائی پر مشتمل ہوتا ہے۔ اسیطرح عدالت (یا راست بازی)، کو لوگ اس کے مفہوم کو اس قدر زیادہ وسیع کر دیا گیا ہے، کہ تمام فضائل اجتماعیہ اسی میں آجاتے ہیں۔ یہ اور اسی قسم کے دیگر نقائص کو محسوس کر کے ارسطو نے اس فہرست میں کافی اضافہ سے کام لیا۔ لیکن اس اضافہ میں ارسطو نے خاص ایتھنیا کے شہریوں کے فضائل و محاسن کو

---

[1] اُمہات فضائل، اِن کو اس لئے کہا جاتا ہے، کہ باقی تمام فضائل کا انھی پر انحصار ہوتا ہے۔

[2] یہ کہا جا سکتا ہے، کہ فلاطون اور ارسطو دونوں کا نقطۂ نظر جداگانہ تھا۔ فلاطون کا مقصود اُمہاتِ فضائل یعنی اُن کلی عناصر کو بیان کرنا تھا جو تمام نیکیوں کی اجزاء ہیں۔ بخلاف اس کے ارسطو اُن جزئی فضائل کی فہرست بنانا چاہتا تھا، جن کا ظہور تمام نیکیوں میں نہیں، بلکہ اِن کے خاص خاص اقسام میں ہوتا ہے۔ لیکن میرے

باب ۱۲

اس طرح شروع سے آخر تک پیش نظر رکھا ہے، کہ موجودہ زندگی میں ان کی اہمیت نسبتہً گھٹ جاتی ہے۔ اور فی زمانناانسانی زندگی کے تعلقات و مسائل نے جس درجہ پیچیدگی و تنوع حاصل کرلیا ہے، اُس کو دیکھتے ہوئے، ارسطو کی طرح آج کل کے لئے کوئی فہرست فضائل مرتب کرنا تو شاید ایک بے معنی کوشش ہوگی[۱] تاہم اس ضمن میں کچھ اشارات خالی ازفائدہ نہوں گے۔

سب سے پہلے ہم اُس عام تفریق کو لیتے ہیں، جو ایثاری اور استیثاری فضائل میں کیجاتی ہے، یعنی ایک تو وہ فضائل ہیں، جن کا مرجع دوسروں کی فلاح ہوتی ہے، اور دوسرے وہ، جنکا مرجع خود اپنی ذات ہوتی ہے۔ لیکن یہ تفریق ذرا غلط فہمی میں ڈالنے والی ہے، اس لئے کہ دراصل اجتماعی تعلقات سے الگ کرکے افراد کی کوئی بالکل مستقل بالذات زندگی ہوتی ہی نہیں، اور جو فضیلت افراد کی فلاح پر مبنی ہے، وہ لامحالہ جماعت کی فلاح پر بھی مشتمل ہوگی۔ بااین ہمہ اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ فرد اور جماعت کی زندگی میں سرے سے کوئی فرق ہی نہیں کیا جاسکتا۔ بلکہ بعض فضائل کی نسبت کہا جاسکتا ہے، کہ وہ زیادہ خصوصیت کے ساتھ افراد سے تعلق رکھتے ہیں، اور بعض زیادہ

بقیہ حاشیہ صفحہ (۳۳۴) نزدیک اس تفریق کو ثابت کرنا مشکل ہے۔ پروفیسر ڈیوی نے اپنی کتاب "خاکۂ اخلاقیات" (صفحہ ۳۲۲) میں فلاطون اور ارسطو کے اس اختلاف نقطۂ نظر کو وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ مگر مجھکو شک ہے، کہ "امہات فضائل" کی اس نے جو تعبیر کی ہے، وہ اس اصطلاح کے صحیح استعمال کے مطابق ہے۔ کیونکہ وہ اس سے اخلاص بے غرضی، سچائی وغیرہ کے اُن خصائل کو مراد لیتا ہے، جو فضیلت من حیثیت فضیلت کی ماہیت میں داخل ہیں۔ اس قسم کے "باطنی" اوصاف کو فضائل سے انکے صحیح معنی میں جو تعلق ہے، اس کی بحث کسی حد تک اگلے باب میں آئے گی۔

[۱] ایک دلچسپ فہرست نقشہ کی صورت میں پروفیسر میورہڈ نے اپنی "عناصر اخلاقیات" میں (ص ۲۰۱) دی ہے آیڈلر نے "بچوں کی اخلاقی تعلیم" (خطبہ ۱۱-۱۵) میں اُن فضائل کے متعلق کچھ مفید اشارات کئے ہیں، جو موجودہ زمانہ میں درکار ہیں۔ نیز مجلس تعلیم اخلاق (Moral Education League) نے ابتدائی اور ثانوی مدارس کے لئے جو سلیبس تیار کیا ہے وہ بھی اس بحث کے لئے نہایت ہی مفید ہوگا۔

خصوصیت کے ساتھ جماعت سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان دونوں اصناف پر الگ الگ بحث مناسب ہوگی۔

(الف) آغاز بحث کے لئے پہلے فلاطون کے فضائل اربعہ کو لو، ظاہر ہے کہ ان میں شجاعت اور عفت کو زیادہ براہِ راست تعلق انفرادی زندگی سے ہے۔ اگر شجاعت (یا ثبات) سے مراد ہم اس کے وسیع مفہوم میں خوفِ الم کی مدافعت، اور اسی طرح عفت سے مراد، اس کے وسیع معنی میں، تحریصِ لذت کی مدافعت لیں، تو انفرادی تہیجات کے مقابلہ کی تمام صورتیں اس میں آجاتی ہیں۔ یہ تہیجات یا تو حصولِ لذت کے لئے ہوتے ہیں یا دفعِ الم کیلئے، اور جو شخص ان پر قابو رکھتا ہے، وہ اپنی زندگی کو مضبوطی کے ساتھ اپنے پسند کردہ راستہ پر چلا سکتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ ایک شخص شجاع اور عفیف ہونے کے باوجود بھی بے وقوف ہو سکتا ہے۔ اس لئے سب سے مقدم شے یہ ہے، کہ آدمی نے جس راستہ کو پسند و اختیار کیا ہے وہ عاقلانہ ہو۔ اب اگر فلاطون کی فضیلت حکمت (یا حزم) سے مراد یہی عاقلانہ پسند ہو تو ایک معنی کر کے حیاتِ انفرادی کے فضائل کی مکمل فہرست طیار ہو جاتی ہے۔ مگر ساتھ ہی اس فہرست کی ہر فضیلت اتنے متنوع اوصاف پر مشتمل ہے، کہ سب کا ایک شخص میں جمع ہونا ضروری نہیں۔ مثلاً حکمت کو لو، کہ مفہومِ بالا کی رو سے یہ خبرداری، حزم و بصیرت اور ایک خاص فیصلہ کن پسند و اختیار کے اوصافِ مختلفہ پر مشتمل ہوگی۔ اسی طرح شجاعت میں بہادری اور صبر و ثبات دونوں اوصاف داخل ہوں گے، بہادری سے مراد وہ فعلی شجاعت ہے جو خوفِ تکلیف کے باوجود آدمی کو اپنے اختیار کردہ راستہ پر قائم رکھتی ہے، اور ثبات سے وہ انفعالی شجاعت مراد ہے، جس کی بدولت وہ بے ہچکچائے ہوئے تحمل شدائد پر قادر ہوتا ہے[1]۔ یہ مختلف فضائل ایک ہی شے نہیں ہیں، نہ یہ اکثر

---

[1] مسٹر برانٹ (مقاصدِ تعلیم، ۱۰۱-۲) کے نزدیک صبر، فعلی شجاعت سے اعلیٰ فضیلت ہے، اس لئے کہ یہ نام ہے بالفعل مشقت یا الم کی برداشت کا، اور فعلی شجاعت میں تو الم کا صرف خوف ہوتا ہے۔ بے شک اس معنی کر کے یہ صحیح ہے، کہ شجاعت صبر کے بہ نسبت ایک اعمیٰ فضیلت ہے۔ یعنی شجاع آدمی اندیشۂ الم سے اس طرح قطع نظر کر لیتا ہے، کہ گویا وہ اس سے اندھا ہے، بخلاف اس کے صابر آدمی بالفعل

باب ۶

کسی کافی حد تک ایک ہی ساتھ پائے جاتے ہیں اس کے علاوہ شجاعت میں مواظبت واستقلال کو بھی داخل کرلیا جاتا ہے، لیکن یہ شجاعت کے معنیٰ کی اُسی طرح بیجا توسیع معلوم ہوتی ہے، جس طرح کہ حکمت کے معنیٰ میں عزیمت کو داخل کرنا ہے، بلکہ عزیمت، تندہی، اور مواظبت کو تو الگ الگ فضیلت کے مستقل بالذات عنوانات قرار دینا چاہیے۔ ان اوصاف کو دواعی لذت والم کی مدافعت سے اُس قدر واسطہ نہیں ہے، جس قدر کہ فطرت بشری کے طبعی جمود وراحت طلبی کی مدافعت سے ہے۔ ایمان و نیز جا سکے مسیحی فضائل کو صبر اور بہادری کی فضیلت سے اس لحاظ سے نہایت قریب کا تعلق ہے، کہ وہ ان کے لئے باطنی بنیاد کا کام دیتے ہیں۔ بلکہ شجاعت کی اعلیٰ ترین صورتوں کے لئے تو امید واعتماد (یعنی رجا اور ایمان ۔ م) مقدم شرائط ہیں[1]۔ باقی رہی فضیلت عفت تو اس میں دواعی لذات کے اُن تمام اصناف کی مدافعت داخل ہے، جو ہماری پسند کردہ راہ حیات میں حائل ہوں۔ غرض مذکورۂ بالا تقریر سے معلوم یہ ہوا، کہ وسیع معنیٰ میں چار مستقل ومتمائز فضائل ایسے قرار دئے جا سکتے ہیں، جو براہ راست انفرادی زندگی سے تعلق رکھتے ہیں[1]: حکمت (یعنی عقل ۔ م) تاکہ آدمی صحیح راہِ عمل اختیار کرے، عزیمت[2]، تاکہ اس راہ عمل پر قائم رہ سکے اور شجاعت وعفت[3]، تاکہ دواعی لذت والم کی مدافعت کر سکے[4]۔

بقیہ حاشیہ صفحہ (۳۲۶) تکلیف برداشت کررہا ہے، جس سے قطع نظر ممکن ہی نہیں۔ لیکن دوسری طرف یہ ہے کہ شجاعت، صبر کے بہ نسبت زیادہ فعلی اور ارادی فضیلت ہے شجاع آدمی صرف پڑجانے والی تکلیف کو برداشت نہیں کرتا، بلکہ حصولِ مقصد کے لئے دانستہ اپنے کو تکلیف والم میں ڈال لئے جاتا ہے۔ اس لحاظ سے شجاعت کی فضیلت صبر سے اعلیٰ معلوم ہوتی ہے۔

[1] براؤننگ نے "Balanstion Adventure" میں ہر کلیز کی جو تصویر کھینچی ہے، وہ شجاعت فعلی کے اعلیٰ اوصاف کی نہایت عمدہ مثال ہے۔

[2] پروفیسر میورہڈ نے "عناصر اخلاقیات" میں لکھا ہے کہ شجاعت اور عفت دونو فضائل باہم لازم وملزوم ہیں عفیف ہونیکے لئے لازمی ہے کہ آدمی شجاع ہو، کیونکہ ترغیبات لذت کی مدافعت کے لئے ضروری ہے، کہ اس مدافعت سے جو الم پیدا ہوتا ہے، اُس کو آدمی برداشت کرسکے اسی طرح شجاع ہونے کے لئے عفیف ہونا لازمی ہے۔ لیکن یہ بلا ضرورت موشگافی ہے۔ اس لئے کہ جو شخص

(ب) جو اجتماعی فضائل ابنائے جنس کے ساتھ تعلق وارتباط سے پیدا ہوتے ہیں، اُنکی یکجائی تعبیر کے لئے شاید بہترین عنوان "عدالت" ہے۔ لیکن ساتھ ہی عام بول چال میں اس لفظ کا مفہوم اتنا تنگ ہے، کہ اجتماعی تعلقات کے تمام فضائل کو محیط نہیں مثلاً اپنے وسیع معنیٰ کی رو سے عدالت صرف معاہدات اور قانونی فرائض کے پورا کرنے کا نام نہیں ہے، بلکہ ابنائے جنس کے ساتھ ہر قسم کے تعلقات میں کامل دیانت ووفاداری برتنا اس میں داخل ہے، رسکن کی تو یہاں تک تعلیم ہے، کہ ہنر وصناعی کے اظہار میں بھی دیانت کا لحاظ رکھنا چاہئے۔ غرض عدالت کے تحت میں اگر ہم تمام اجتماعی فضائل کو داخل کرنا چاہتے ہیں، تو یہ اور اس کے علاوہ دیانت کے جتنے اصناف[1] ہیں، سب پر اس کو مشتمل ہونا چاہئے۔ مزید برآں مسیحیت نے زندگی کا جو نصب العین پیش کیا ہے، وہ یہ ہے، کہ ابنائے جنس کے ساتھ سلوک میں نفس ادائے فرائض سے کچھ زیادہ کی توقع رکھنی چاہئے، اور اصل یہ ہے، کہ یونانیوں کا شعور اخلاق بھی نفس فرائض سے کچھ زیادہ ہی کا مقتضی تھا۔ ہم عام طور پر کہتے ہیں کہ آدمی سے عدل و انصاف کی طرح تفضل واحسان کی بھی امید رکھنا چاہئے۔ اور عیسائیوں میں تو محبت کا بھی مطالبہ کیا جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ ایک معنیٰ کر کے یہ تمام چیزیں عدالت کے تصور میں شامل کیجا سکتی ہیں[2]۔ کیونکہ یہ سب اُس شئے کا جز ہیں، جو ایک فرد انسان کے لئے دوسرے فرد پر عائد ہوتی ہے، اور وہ یہ ہے، کہ انسان کے ساتھ محض چیز کا سا برتاؤ

بقیہ حاشیہ صفحہ (۳۲۷)۔ شراب سے توبہ کرتا ہے، اُس کے لئے اتنی شجاعت تو بداہتہً لازمی ہے کہ اُس سے جو تکلیف یا خطرہ لاحق ہوگا، اس کا مقابلہ کر سکے۔ مگر کیا اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا، کہ عفت ایک قسم کی سلبی شجاعت ہے؟ اور اسلئے کیا ایجابی اور سلبی کا فرق اب بھی نہیں قائم رہتا۔

[1] خالی سچائی کے سوا دیانت کی اور دوسری مثالیں بہ آسانی مل سکتی ہیں مثلاً جو طالب العلم رٹ کر امتحان پاس کرلیتا ہے، وہ بددیانت ہے، کیونکہ اس کا علم حقیقی علم نہیں ہے۔ اسی طرح پروفیسر سینٹسبری ("تاریخ جمالیات"، باب ۱۳) کا یہ قول کہ "ایسے عالم کا زرین اصول یہ ہے، کہ جس کتاب کو لفظ بہ لفظ نہیں پڑھ لیا ہے، اس کا حوالہ نہ دے" تخیل دیانت کی وسعت کی ایک عمدہ مثال ہے۔

[2] چنانچہ بقول پروفیسر میورہڈ کے تفضل بھی "صحیح معنیٰ میں محض عدالت ہی ہے" (دیکھو "عناصر اخلاقیات" ص ۲۰۰)

نہ کرنا چاہیئے، جس کے لئے کچھ محدود واجبات ہم پر عائد ہوتے ہیں، بلکہ انسان کے ساتھ ہمارا برتاؤ اُس کو ایک شخص اور غایت مطلقہ سمجھ کر ہونا چاہیئے۔ جو نا محدود حقوق رکھتی ہے۔ یہ سچ ہے، کہ تعلقات کا یہ اعلیٰ نصب العین عام طور پر کماحقہٗ نہیں پورا کیا جاسکتا، تاہم ایک کامل عدالت شعار آدمی اس کو ممکن حد تک پورا کرے گا، اور عہد وپیمان کے خارجی تعلقات اگر حقیقی محبت و دوستی سے بدل جائیں، تو وہ خوش ہوگا۔[1] یہی وجہ ہے، کہ ملنے جلنے میں خندہ جبینی اور خوش مزاجی وغیرہ ممدوح ہے۔ علیٰ ہٰذا اس قسم کی کوششیں، کہ تا بہ امکان ہر چیز ہر شخص کے لئے ہو، برائی کا دنیا میں نام تک نہ رہنے پائے، کسی شئے کو محض جواز کی بنا پر، جبتک وہ احسن و انسب نہو، کرنے سے احتراز وغیرہ کے جتنے ایک سچے عیسائی کے محاسن ہو سکتے ہیں، سب عدالت کے مفہوم میں شامل ہیں۔ یعنی یہ سب ایسی چیزیں ہیں، جو ہم پر آپس میں ایک دوسرے کے لئے بہ حیثیت اشخاص و غایات مطلقہ ہونے کے واجب ہیں۔

اس سے معلوم ہوا، کہ اگر ہم عدالت وغیرہ کے معنی کو وسیع کردیں، تو فضائلِ اخلاق کی قدیم یونانی تقسیم کو خفیف ترمیمات کے ساتھ قائم رکھ سکتے ہیں۔ صرف عزیمت اور مواظبت کی دو ایجابی فضیلتوں کا اضافہ کرنا پڑیگا۔ جنکا یونانیوں سے نظرانداز ہو جانا ایک قدرتی امر تھا کچھ تو اس لئے کہ ہمارے بہ نسبت اُن کی زندگی کی روش اُن کے لئے پہلے ہی سے متعین ہوتی تھی، اور کچھ اس لئے، کہ اُن کے سادہ طریقۂ زندگی کے لئے، کسی خاص راہِ عمل میں عزیمت و استقلال کے دکھلانے کی نسبتہً کم ضرورت تھی۔ بخلاف اس کے رومی مستقل مزاجی کو مشکل ہی سے فراموش کر سکتا تھا۔[2] اسی طرح انگریز عزیمت سے قطع نظر نہیں کر سکتا، اور نہ ایک جرمن مواظبت کو بھول سکتا ہے علاوہ بریں یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے

---

[1] اس میں ہم کارلائل سے متفق ہیں۔ موازنہ کے لئے دیکھو اوپر باب ۲، فصل ۷، البتہ ہم کو صرف اس بات میں شبہ ہے، کہ نفس خارجی معاہدات کا اصول توڑ دینے سے یہ پسندیدہ نتیجہ از خود نکل آئے گا۔ ہمارے نزدیک بہ حیثیت مجموعی تفضل واحسان پر عدالت کا تقدم لازمی ہے۔

[2] مثلاً سیزر کی عزیمت کو لو، کہ وہ ایک ایسی فضیلت معلوم ہوتی ہے، جس کو نہ حکمت قرار دیا جاسکتا ہے اور نہ شجاعت یا عفت کہا جاسکتا ہے (موازنہ کے لئے دیکھو آگے باب ۵۔ فصل ۲۔ حاشیہ)

باب ۶

کہ یونانی فضائل اربعہ کے معنی کو وسعت دیکر ہم جو مفاہیم اُن میں شامل کرتے رہے ہیں[1] خود یونانیوں کو اُنکی خبر بھی نہ رہی ہوگی۔ لیکن دنیا کی ترقی کے ساتھ فرض کے معنی میں اس قسم کی توسیع ناگزیر تھی۔

مگر اس تقسیم کے ساتھ ہی یہ معلوم رہنا چاہئے، کہ جس طرح احکام کی فہرست تیار کرنا چنداں مفید و اہم کام نہ تھا اسی طرح فضائل کی فہرست بنانا بھی نہایت ہی کم اہمیت رکھتا ہے۔ اصل یہ ہے، کہ حقیقی حکم کی طرح حقیقی فضیلت بھی صرف ایک ہی ہے، (جس کو حکمت عملی کے نام سے تعبیر کیا جاسکتا ہے[2])، باقی رہے جزئیاتِ فضائل، تو وہ جزئیاتِ احکام کیطرح نفس کی صائب روش کے صرف خاص خاص مظاہر ہیں، جن کی فہرست بنانے کی کوشش ایک فضول سا کام ہوگا۔ اُوپر میں نے اس بحث میں جو تھوڑا سا وقت صرف کیا ہے، وہ محض اس لئے، کہ تم کو یہ معلوم ہوجائے، کہ اس قسم کی کوشش کے کیا معنی ہیں۔ فضائل کے سمجھنے کی بہترین صورت غالباً یہ ہے، کہ اُن کو سیرت کے وہ مظاہر قرار دیا جائے، جو فرائض یا احکام کی پابندی کے لئے لازمی ہوتے ہیں۔ اور ان فرائض یا احکام کا انحصار وحدت اجتماعیہ کے عناصر پر ہے۔

۷۔ سیرت کی تعلیم و تربیت۔ اس تحقیق کے بعد کہ وہ اصناف سیرت کیا ہیں، جنکو اپنے اندر ترقی دینا چاہئے، اب یہ معلوم کرنا ہے۔ کہ ان کو ترقی دینے کے وسائل کیا ہیں۔ اس بحث کیلئے نفسیات کے حدود میں داخل ہونا لازمی ہے، خصوصاً اُس حصۂ نفسیات

---

[1] جیساکہ دورِ اوّل کے مسیحی اخلاقیین نے (جو فلاطونی تقسیم کے قائل تھے)، علی العموم کیا ہے۔ دیکھو سجوک کی "تاریخ اخلاقیات" ص ۱۳۳۔

[2] بلاشبہہ یہ کہا جاسکتا ہے، کہ وہ حکمت، جسکو بیکن "اپنی ذات کے لئے حکمت" کہتا ہے، اور وہ حکمت جو دوسروں کی فلاح کے لئے ہوتی ہے اُن دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ لیکن اپنی ذات کے لئے حکمت سے اگر محض خود غرضانہ حکمت مراد ہے، تو یہ سرے سے فضیلت ہی نہیں۔ باقی اپنے اغراض کا جو حکیمانہ (عاقلانہ) اہتمام فضیلت ہے، وہ وہی ہے، جو وسیع ہوکر دوسروں کی فلاح و بہبود کے اہتمام میں کام آتا ہے۔ دونوں میں صرف ہمارے عالم کی وسعت و تنگی کا فرق ہے۔

میں جس کو تعلیم سے تعلق ہے۔ نفسیات کا یہ موضوع ابھی تک یک گونہ ناقص ہی حالت میں ہے[1]، اور ہمارے موجودہ مقصد کے لئے صرف ایک ہی دو باتیں اس میں ایسی ملتی ہیں، جو کچھ عملی اہمیت رکھتی ہیں۔ سیرت کی ترقی اور نشو ونما پر مثال یا اُسوہ کا جو اثر پڑتا ہے، اس کے ذکر کی چنداں ضرورت نہیں، کہ اسکی طرف ہر عالم اخلاقیات نے توجہ کی ہے" خربوزہ کو دیکھکر خربوزہ رنگ پکڑتا ہے"۔ یہی تعلقات اجتماعی کی تمام صورتوں میں بھی ہوتا ہے، کہ ایک آدمی دوسرے آدمی سے اثر پذیر ہوتا ہے۔ لیکن اسی نقطۂ نظر سے غالباً سب سے زیادہ اہم اثر وہ ہے، جو آدمی کسی ایسے نظام کے ساتھ وابستگی کی بنا پر قبول کرتا ہے، جو بجائے خود کسی خاص حیثیت سے مکمل ہوتا ہے۔ بقول شلر کے کہ یا تو آدمی خود ایک کُل ہو یا کسی کُل سے اپنے کو وابستہ کر دے۔ اس پر مسٹر بریڈلی نے یہ مزید اضافہ کیا ہے، کہ " ہم اُس وقت تک کُل نہیں ہو سکتے جبتک کسی کُل سے اپنے کو وابستہ نہ کر دو"۔ سیرت کی کامل ترقی صرف اُسی صورت میں ممکن ہے، کہ دوسروں کے ساتھ شریک ہو کر، ہم اپنے کو کسی بڑی غایت کے لئے وقف کر دیں، جس کی مختلف آدمیوں کے لئے مختلف صورتیں ہوتی ہیں۔ بعض تحقیق علم کے شیدائی ہوتے ہیں، بعضوں کو عملی کاموں سے دلچسپی ہوتی ہے، بعضوں کو سیاسی زندگی میں انہماک ہوتا ہے، اور بعضوں کو شاعری یا مذہب کے ساتھ شیفتگی ہوتی ہے۔ یہ چنداں اہم نہیں کہ آدمی کو کس شئے کے ساتھ وابستگی ہے، لیکن یہ ضروری ہے، کہ اُسکے سامنے انسانی فلاح کا کوئی وسیع مقصد ہو، جو اُس کو اپنی ذات کے تنگ عالم سے بلند کر سکے، ورنہ اُس کی زندگی ایک دور افتادہ قطعۂ زمین ہوگی، جس میں فضائل کے نشو ونما کے لئے کوئی صلاحیت نہیں۔ لہٰذا ترقی فضائل کی پہلی شرط یہ ہے، کہ کسی

---

[1] اس بحث کے لئے دیکھو ہربارٹ کی " علم التعلیم "، گیو کی " تعلیم و توریث " میں بھی بعض مفید باتیں ملینگی۔ نیز دیکھو مسٹر برانٹ کی مقاصد تعلیم "، روزنکرآنز کی " فلسفۂ تعلیم " اور ڈاکٹر اڈلر کی " بچوں کی اخلاقی تعلیم "۔ ہربارٹ کا زیادہ زور اس پر ہے، کہ تعلیم کا بڑا کام " دائرۂ خیال " کی توسیع ہے۔ دائرۂ خیال سے، اُس کی قریباً وہی مراد ہے، جسکو ہم نے اس کتاب میں " عالم " سے تعبیر کیا ہے۔

غایت یا نصب العین کی تحصیل کے لئے ہم اپنے کو دوسروں کے ساتھ متحد کردیں دوسری شرط یہ ہے کہ بعض اوقات ایک خاص حد تک نفس کشی کی عادت بھی درکار ہوگی اس لئے کہ (جیسا کہ ارسطو نے کہا ہے[1]) اگر کسی آدمی کی سیرت ایک جانب جھک گئی ہو، تو اسکو دوسری جانب موڑکر سیدھا کیا جا سکتا ہے۔ اسکے علاوہ اگر ہم اپنے عام فطری میلانات کی کچھ روک تھام کرتے ہیں، تو اس سے قوتِ ارادی کی بیداری میں بھی مدد ملتی ہے[2] ہماری زندگی کولہو کے بیل کی طرح گھوم گھوم کر ایک ہی دائرہ میں نہیں رہنے پاتی، اور ترقی سیرت کے لئے ایک محرک بات آجاتا ہے۔ لہذا ربی بن عزرا کے ساتھ ہم کہہ سکتے ہیں، کہ

"کہ خیر مقدم کرو ہر ایسی ہزیمت و مزاحمت کا جو (تمہاری زندگی کی۔م) ہموار زمین کو ناہموار کردے اور ہر ایسی نیش زنی کا جو تم کو بیٹھا یا کھڑا رہنے کے بجائے چلنے پر مجبور کردے"،

لیکن بہترین صورت یہ ہے، کہ اس قسم کی مزاحمت میں از خود پیش آئیں، ورنہ اگر ان کو دیدہ و دانستہ پیدا کیا گیا، تو اندیشہ ہے، کہ اس سے ہم خود اپنی ترقی باطن کی طرف حد سے زیادہ متوجہ ہو جائیں گے، جو قریباً ہمیشہ نفس کی ایک ناقص عادت ثابت ہوتی ہے[3]۔ بہ حیثیت مجموعی اپنے معائب کے ازالۂ اصلاح کا بہتر طریقہ یہی ہے، کہ ان کے دور

---

[1] "اخلاقیاتِ ارسطو"، کتاب دوم، باب ۹۔

[2] موازنہ کیلئے دیکھو جیمس کی اصول نفسیات (Principles of Psychology) جلد اول ص۱۲۶۔ اس نے یہ اصول بنایا ہے، کہ "اپنی قوت جدوجہد کو بیدار رکھنے کے لئے، ہر روز بلا ضرورت اس کی تھوڑی سی مشق کرلیا کرو"۔ مزید براں "چھوٹی چھوٹی غیر ضروری باتوں میں باقاعدہ نفس کشی جاری رکھو۔ اور ہر روز یا دوسرے روز کوئی نہ کوئی کام صرف اس لئے کرلیا کرو، کہ تمہارا دل اس کے کرنے کو نہیں چاہتا"۔ مجھکو اس اصول کی دانشمندی میں کلام ہے۔ اس لئے کہ جس شخص کی زندگی سنجیدہ مقاصد پر مبنی ہے، اس کو ایسے مواقع، میرے نزدیک، مصنوعی تلاش و جستجو کے بغیر ہی ملتے رہیں گے۔ دیکھو جیمس کی پوری عبارت، جو میورہڈ نے "عناصر اخلاقیات" میں اقتباس کی ہے۔ نیز مسٹر گلی لینڈ ہیستنڈ کا مضمون "تعلیم میں لذت و الم" (Pleasure and Pain in Education) "بین الاقوامی جریدۂ اخلاقیات"، (جلد دوم، نمبر ۳۔ اپریل ۱۸۹۲ء، ص ۳۰۳-۳۰۴) میں نکلا ہے۔

[3] موازنہ کے لئے دیکھو آگے باب ۶ فصل ۲۔

کرنے کے لئے خود ان پر غور و فکر کی جگہ ان کے مقابل کے محاسن پیدا کرنے پر ساری توجہ صرف کیجائے ۔ ڈاکٹر شالمرس کا قول تھا، کہ "نیا جذبہ قوت واقعہ کا کام دیتا ہے" [۱] اور اس میں کلام نہیں، کہ برے میلانات کو دفع کرنے کی زیادہ موثر تدبیر یہی معلوم ہوتی ہے، کہ براہِ راست خود ان کی فکر استیصال کے بجائے اچھے میلانات کو ترقی دیجائے۔ لیکن ساتھ ہی یہ یاد رکھنا چاہئیے، کہ اخلاقی زندگی کا نشو و نما پھول کی طرح استوار نہیں ہوتا ہے ۔ علی العموم ایک خاص حد تک حیات باطن کی طرف توجہ لازمی ہوتی ہے۔ اور انسان کو اکثر ایسے اوقات بحران سے گذرنا پڑتا ہے، جس کو تبدیل مذہب کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے، جس میں ساری توجہ باطن کی طرف مشغول ہو جاتی ہے، اور آدمی گویا خود اپنی نبض دیکھنے لگتا ہے، یعنی اس کی انگلیاں ہمہ تن اپنی نبض کردار کو ٹٹولنے میں مصروف ہو جاتی ہیں ۔ اس حالت سے ہمکو جلد سے جلد نکل جانے کی کوشش کرنا چاہئیے ۔ لیکن اخلاقی زندگی کے ارتقا کا یہ ایک ایسا اہم جزء ہے کہ اس پر بحث کے لئے ایک مستقل باب باندھنا مناسب معلوم ہوتا ہے ۔ خصوصاً اس لئے کہ اس سے فضائل کے باطنی پہلو کی ایک اور بحث پیدا ہوتی ہے [۲]

[۱] اسی طرح مسٹر ہمفری نے " Robert Elsmere " میں لکھا ہے، کہ "کسی خیال کے پلٹنے کا صرف یہی طریقہ ہے، کہ ذہن کی ایک تصویر کو دوسری تصویر سے بدل دیا جائے" پھر لکھا ہے کہ "کسی خیال کو خارج سے فنا نہیں کیا جا سکتا ۔ اس کو صرف دوسرے خیال سے جو اسی کے برابر اہمیت و کشش رکھتا ہو بدلا جا سکتا ہے" یہ اقتباسات پروفیسر ولٹن سے ماخوذ ہیں ۔

[۲] تعلیم اخلاق کے بارے میں یہ بات یہاں یاد رکھنے والی ہے، کہ تہذیب اخلاق اور علم اخلاق میں اکثر خلط مبحث واقع ہو جاتا ہے ۔ اول الذکر سراپا اہم شئے ہے، اور آخر الذکر کا نتیجہ اکثر عجب نفس کے سوا کچھ نہیں نکلتا، جس کو عام لوگ "علم کا گھمنڈ" کہتے ہیں پہلے مفہوم کی رو سے حقیقی تعلیم تمام تر صرف اخلاقی تعلیم ہے ۔ اسی مفہوم میں ہربارٹ نے اپنی کتاب "علم التعلیم" (ص ۵۷) میں لکھا ہے، کہ "ساری تعلیم کا خلاصہ ایک لفظ میں اخلاق ہے ۔ بخلاف دوسرے مفہوم کے، کہ اسکی رو سے اخلاقی تعلیم علی العموم ایک بری تعلیم ثابت ہوتی ہے، جس کو ماحصل بجز عالمانہ مطالعہ نفس کے اور کچھ نہیں ہوتا ۔ موازنہ کیلئے "اخلاقی خیالات"، اور "خیالات متعلق اخلاق"، کا وہ اہم فرق دیکھو، جو ڈاکٹر بوسنکیٹ نے اپنے مضمون

۴۔ قیاس اخلاقی

اس باب کو ختم کرنے سے پہلے ارسطو کے ایک خاص پر معنی خیال کا ذکر مناسب موقع معلوم ہوتا ہے۔ اس باب اور اس کے قبل والے دو بابوں میں، ہم باختصار اخلاقی آب وہوا، کے اُس اثر کی مختلف صورتوں کو بیان کر آئے ہیں، جو افراد کے شعور پر پڑتا ہے۔ حیات اجتماعی جس اخلاقی نصب العین کو مستلزم ہے، وہ انفرادی شعور کے سامنے اپنے کو قیام شعائر، ادائے فرائض اور حصول کمال (تکمیل نفس)، کی تین صورتوں میں پیش کرتا ہے ارتقائے اجتماعی کے مختلف مدارج اور نوع انسانی کی مختلف نسلوں میں انہی تین صورتوں میں سے کوئی نہ کوئی ایک زیادہ نمایاں ہو کر ظہور کرتی ہے۔ چنانچہ یہودیوں کی توجہ زیادہ تر احکام کی طرف تھی، یونانیوں کی فضائل کیطرف، اور رومی غالباً قیام شعائر کو زیادہ اہمیت دیتے تھے۔ اچھا شہری اپنی رہنمائی کے اصول، حیات اخلاقی کی انہی عام صورتوں سے مستنبط کرتا ہے۔ جس کے بعد اس کا کام ان اصول کو جزئیات میں استعمال کرنا ہے۔ اسی کو ارسطو نے قیاس عملی سے تعبیر کیا ہے۔ جسکا کبریٰ تو یہ ہے، کہ فلاں شعار قائم کرنا، فلاں حکم پورا کرنا، یا فلاں طرز زندگی پیدا کرتا ہے۔ اور صغریٰ یہ جاننا ہے، کہ فلاں قسم کے فعل سے یہ باتیں حاصل ہو سکتی ہیں۔ اس کے بعد نتیجہ اس فعل کو وجود میں لانا ہے۔

اس طرح عام اصول کو سمجھ کر خاص افعال کو اُس کے ماتحت رکھنے کی قوت کا نام ارسطو نے حکمت عملی رکھا تھا۔ اور اس قوت کے رکھنے والے کا نام حکیم۔ یہی قوت اچھے شہری کا امتیازی وصف ہے۔ اب اس کے بعد فضیلت کی اُس حد تام کا بیان مناسب ہوگا، جو ارسطو نے کی ہے، اور جو اچھے شہری میں پائی جاتی ہے۔ اس حد یا تعریف کے متعلق بہت سی چیزیں، تو اوپر سلسلۂ بحث میں آچکی ہیں، لیکن یہاں

بقیہ حاشیہ صفحہ ۳۳۳ "خیالات اخلاق کا سریان" The Communication of Moral Ideas " میں بیان کیا ہے۔ یہ مضمون "بین الاقوامی جریدۂ اخلاقیات" (جلد اول نمبر اول اکتوبر ۱۸۹۰ء۔ صفحہ ۵۶) میں شائع ہوا ہے۔ نیز دیکھو مسز ہسبنڈ کا مضمون محولۂ بالا ص ۲۹۲-۵)

اُن کو بتمامہا یکجائی طور پر پیش نظر کرلینا ہے۔ ارسطو[ل] کہتا ہے، کہ "فضیلت نام ہے، وسط اعتباری کے اختیار کا، وہ وسط اعتباری جو عقل اور حکمت عملی رکھنے والے آدمی کے فیصلہ کے مطابق ہو"۔ اول نظر میں یہ تعریف تم کو دوری معلوم ہوگی، لیکن اگر یہ یاد ہے، کہ حکمت عملی رکھنے والے آدمی سے مراد وہ آدمی ہے، جو اپنے اخلاقی ماحول کی روح میں اچھی طرح داخل ہوگیا ہے، نیز یہ کہ اس کے اخلاقی ماحول کی روح، انسانی نصب العین یعنی عقل کی (جہاں تک کہ وہ پہنچ چکی ہے) پیدا کردہ ہے، تو واضح ہو جائے گا، کہ یہ تعریف درحقیقت دوری تعریف نہیں، بلکہ ایک عمیق حقیقت کا اظہار ہے۔ لیکن یہ صرف اچھے شہری کی فضیلت کا بیان ہے، جو گو اچھے آدمی کی زندگی کا ایک اہم عنصر ہے، تاہم اُس کی ساری زندگی یہی نہیں ہے۔ لہذا حکمت عملی والے آدمی کی فضیلت کے بعد ارسطو نے حکمت نظری والے آدمی کی فضیلت سے بحث کی ہے جسکو وہ اول الذکر سے اعلیٰ قرار دیتا ہے۔ یہیں سے یہ عام سوال پیدا ہوتا ہے، کہ افراد کی اعلیٰ ترین زندگی کس حد تک کوئی ایسی شئے قرار دیجا سکتی ہے، جس کے حصول وتحقق کے لئے صرف اجتماعی زندگی کافی نہیں، یا کس حد تک انفرادی زندگی ایسے عناصر پر مشتمل ہے، جن کا اُس وحدت اجتماعیہ میں پوری طرح ظہور نہیں ہوسکتا، جسکا وہ جز ہے۔ آگے ہم کو اسی سوال پر بحث کرنا ہے۔

تعلیق

تقسیم فضائل

جو طلبہ فضائل کی مذکورۂ بالا تقسیم سے زیادہ مکمل تقسیم کے خواہشمند ہیں، اُن کے لئے فضائل کی اصلیت کا مطالعہ (یعنی یہ جاننا، کہ ابتداءً ان کا کیونکر ظہور ہوتا ہے اور حیات انسانی

ل "اخلاقیات ارسطو"، کتاب دوم، باب ۶۔

کے نشو و نما کے ساتھ یہ کیونکر مسلم ہوتے جاتے ہیں) مفید ثابت ہوگا۔ اس نقطۂ نظر سے اگر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا، کہ جو فضائل غالباً سب سے پہلے وجود میں آئے ہیں، وہ شجاعت اور وفاداری کے فضائل ہیں، کیونکہ قبیلہ کے بقا و تحفظ کے لئے یہی سب سے زیادہ اہم تھے۔ شروع میں شجاعت کے معنی جنگ میں بہادری کے تھے اسکے بعد آہستہ آہستہ اس میں، جاں نثاری وغیرہ مفاہیم بھی داخل ہوتے گئے۔ اسی طرح وفاداری کے معنی پہلے صرف اتحاد قبائلی کے ساتھ وفادار رہنے کے تھے، لیکن بعد کو بتدریج یہ مفہوم بھی اس میں شامل ہوگیا، کہ جو کام بھی آدمی ہاتھ میں لے، اس کو وفاداری اور تندہی سے انجام دے۔ پھر جب قبائلی شعور کے بعد، حیاتِ انفرادی کا شعور زیادہ تعین و وضاحت کے ساتھ وجود میں آتا ہے، تو حزم و عفت کے فضائل کا ظہور ہوتا ہے، اور آگے چل کر اُن کا مفہوم بھی وسیع ہوتا جاتا ہے۔ انفرادی شعور کے نشو و نما کے ساتھ ساتھ افراد میں ذاتی تعلقات کی بنیاد پڑتی ہے، جن سے انصاف (عدل) اور دوستی کے فضائل کو اہمیت حاصل ہوتی ہے۔ اور جیسا جیسا یہ انفرادی شعور گہرا ہوتا جاتا ہے، دوسروں کی تکریم اور اپنی عزتِ نفس وغیرہ کی مختلف صورتوں میں احترام کی فضیلت مسلم ہونے لگتی ہے۔ آخر میں حکمت کی فضیلت آتی ہے، جو بقیہ تمام فضائل کی جڑ ہے۔ لہٰذا اس نقطۂ نظر سے امہاتِ فضائل یہ ہوں گے، شجاعت^۱، وفاداری^۲، حزم^۳، عفت^۴، انصاف^۵، دوستی^۶ احترام^۷، اور حکمت^۸

لیکن مختلف نقطہائے نظر اختیار کرنے سے مختلف نتائج نکل سکتے ہیں۔ اس لئے تقسیم فضائل کچھ زیادہ اہم شئے نہیں ہے، اہم شئے اصل میں فضیلت کی اس ماہیت کو سمجھنا ہے، کہ خاص خاص مواقع پر مناسب موقع طرز عمل اختیار کرنے کا ملکہ پیدا ہو، اسکے بعد جو شئے اہم ہے، وہ اُن اصناف مواقع کا ممکن استقصا جو جماعتی نشو و نما کے مختلف مدارج میں ظاہر ہوتے ہیں۔ باقی ارسطو نے فضائل کی جس قسم کی فہرست دی ہے اُس کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں ہے، کہ خود اپنے ملک اور زمانہ کے بعض اہم ترین اصناف فضائل کو اُس نے یکجا کردیا ہے۔ اور اگر اس موضوع کے کامل احتوا کی کوشش کی جائے، تو اس کا نتیجہ ضخامت کتاب کے سوا، کوئی علم افزائی نہ ہوگی۔ دوسری طرف اگر کوئی شخص یہ کوشش کرے، کہ حیاتِ اخلاقی کے مختلف جہات کی صرف ایک عمومی تقسیم، (جیسی کہ علی العموم امہات فضائل کی فہرست سے

مفہوم ہوتی ہے) کردے تو اس کے لئے کوئی تشفی بخش اصول تقسیم پیدا کرنا قریباً ناممکن محض ہے، مثلاً فلاطون کی فضائل اربعہ والی جو فہرست ہے، اس میں حکمت بقیہ تین فضائل سے تو اس بنا پر صاف مختلف ہے، کہ وہ کوئی خاص قسم ہونے کے بجائے تینوں کی اصل بنیاد معلوم ہوتی ہے، پھر عفت اور عدالت کی فضیلتوں کا یہ حال ہے، کہ دونوں میں کوئی واضح مابہ الامتیاز نہیں ملتا۔ اسی طرح فضائل شخصی اور غیر شخصی کی مشترک تقسیم بھی غیر تشفی بخش ہے۔ یہی حال ارسطو کی تقسیم ذہنی اور اخلاقی فضائل کا بھی ہے۔ بہ حیثیت مجموعی سب سے زیادہ یہی تشفی بخش صورت نظر آتی ہے، کہ فضائل کا مطالعہ اُن کی اصلیت کے نقطۂ نظر سے کیا جائے۔ فضائل کی عام بحث پر سارلی کی چھوٹی سی کتاب "حیاتِ اخلاق" (مارل لائف) نہایت ہی مفید ہے۔

باب پنجم
حیات انفرادی

۱۔ انفرادیت اعلیٰ

جس طرح یہ صحیح ہے کہ افراد کی زندگی تمام تر وحدت اجتماعی سے وابستہ ہوتی ہے، اسی طرح یہ بھی صحیح ہے، کہ اس وحدت اجتماعی کا تحقق افراد ہی کی ذات یا شخصیت میں ہوتا ہے۔ لہذا گو یہ سمجھنا غلط ہے، کہ فرد، جماعت سے علٰحدہ اپنی کوئی مستقل بالذات ہستی رکھتا ہے، تاہم یہ سمجھنا غلط نہ ہوگا کہ حیات انفرادی (جس کا تحقق وحدت اجتماعی کے اندر ہوتا ہے) بذات خود ایک مطلق و اعلیٰ غایت ہے۔ اسی لئے گوئٹے جیسے شخص نے اپنی انفرادی ذات کی اعلیٰ تربیت و تہذیب کے لئے جو کوششیں کی ہیں، اُن کو الغویت یا انانیت کی کوششوں میں نہیں شمار کیا جا سکتا (جیسا کہ بعض کوتاہ نظر نکتہ چینوں نے کیا ہے) کیونکہ اس قسم کی اعلیٰ شخصیت خود اپنے اور نوع انسان دونوں کے لئے خیر ہے اس سے

باب ۵

کم درجہ کی شخصیتوں کی نسبت بھی یہی کہا جاسکتا ہے، گو اُن کی نفع بخشی نسبتہً کم ہوگی۔ رسکن نے جس چیز کو "روح سازی کی صنعت" سے تعبیر کیا ہے، وہ حقیقت میں دنیا کی سب سے بڑی صنعت و کاریگری ہے۔ لیکن یہ ایک ایسی کاریگری ہے جس میں آدمی اُسی قدر زیادہ ناکام رہتا ہے، جس قدر زیادہ کہ اس کو اپنی کاریگری کا شعور یا احساس ہوتا ہے۔ گیٹے تک کو جس چیز نے کچھ نہ کچھ نقصان پہنچایا ہے، وہ یہی شعور و احساس ہے۔ بقول کارلائل کے، کہ "کامل صرف وہ ہے، جسکو اپنے کمال کا شعور نہ ہو"، کیونکہ سیرت کاملہ وہی ہے، جو اپنی ذات کو اپنے عمل کی خارجی دنیا میں فراموش کردے، نہ وہ جو اپنی ہی ذات پر غور و فکر میں منہمک رہتی ہو[۱]۔ تاہم اس خارجی نقطۂ نظر کی تہذیب و ترقی خود ایک خاص حد تک مطالعۂ نفس کو مستلزم ہے۔ جس کے متعلق ذیل میں چند باتیں بیان کی جاتی ہیں۔

۲۔ تبدیل مذہب وہ مذہبی تجربہ، جس کو تبدیل مذہب کہا جاتا ہے، اخلاقی ترقی کی ایک عمدہ مثال ہے۔ اُوپر ہم نے جس طرز تعبیر سے بارہا کام لیا ہے، اُسی کو یہاں اختیار کر کے کہا جاسکتا ہے، کہ آدمی تبدیلِ مذہب اُس وقت کرتا ہے، جب اُس کو اپنے موجودہ عالمِ زندگی سے کسی بلند تر عالم کا احساس ہوتا ہے، اور ساتھ ہی یہ بھی محسوس ہوتا ہے، کہ اس بلند تر عالم کو اختیار کرنا چاہیے۔ یہ تجربہ اپنی قوی ترین صورت میں صرف اسی وقت ظاہر ہوتا ہے، جبکہ پیشِ نظر عالم تمام دیگر عوالم سے بلند ترین نظر آتا ہو، جو زیادہ تر مذہبی زندگی ہی میں ہوتا ہے۔ لیکن اسکے علاوہ بھی اخلاقی زندگی میں بہت سے ایسے مواقع پیش آتے رہتے ہیں، جن میں ہم

ا ۔ جسطرح ہم اُوپر (کتاب اول، باب ۲، فصل ۷) استبعاد لذت کا ذکر کر آئے ہیں، اُسی طرح کا ایک استبعاد فرض بھی ہے۔ یعنی جسطرح حصولِ لذت کے لئے یہ ضروری ہے، کہ آدمی اپنے ذہنی احساسِ لذت پر توجہ کرنے کے بجائے لذت کی چیزوں پر متوجہ رہے، اسی طرح صحت عمل کے لئے یہ ضروری ہے، کہ آدمی عمل یا ادائے فرض کی کسی چیز میں مصروف ہو، نہ یہ کہ خود اپنی نفسانی حالتِ عمل کا مطالعہ کرنے میں پڑ جائے۔ کیونکہ ہماری حیات باطن کا فروغ بھی اسی پر منحصر ہے، کہ مطالعۂ باطن میں منہمک ہوجانے کے بجائے اپنی خارجی مصروفیتوں کو وسعت دیں۔

ایک پست تر عالم سے بلند تر عالم میں پہنچ جاتے ہیں۔ مثلاً اُس وقت، جبکہ آدمی اپنے کو فلسفہ یا حکمت (سائنس)، شاعری یا صناعی کے لئے وقف کر دینے کا فیصلہ کرتا ہے، یا جب وہ اپنے دوست کی خبر مرگ سنتا ہے یا کوئی دولت ملتی یا ضائع ہو جاتی ہے، یا کسی پر عاشق ہوتا ہے، تو یہ سب صورتیں، اُسکے عالم زندگی کے انقلاب کا ایک موقع ہوتی ہیں۔ زندگی ایک نئی کروٹ لیتی ہے، اور نفس اپنی گذشتہ زندگی پر تنقید کرنے لگتا ہے۔ تبدیل مذہب کی صورت میں آدمی کا گذشتہ زندگی سے انحراف اکثر نہایت سخت ہوتا ہے، وہ اس زندگی کے افعال و خیالات کو سخت گناہ سمجھتا ہے، اور ان سے توبہ و استغفار کرتا ہے۔ باقی جو صورتیں اُس سے نسبتہً کم درجہ کی ہوتی ہیں، اُن میں ہم کو اپنی گذشتہ زندگی پر صرف ایک خاص قسم کی ندامت سی محسوس ہوتی ہے، ساتھ ہی جو لوگ اس زندگی پر قائم ہیں، اُن کی طرف سے دل میں ایک حقارت پیدا ہو جاتی ہے، اور آئندہ کے لئے ہم قطعی عزم کر لیتے ہیں، کہ بس اس نئی زندگی ہی کی اعلیٰ چیزوں پر عمل درآمد ہو گا۔ ایسے اوقات میں انسان کو خود اپنی ذات کا ایک قوی احساس و شعور پیدا ہو جاتا ہے، بلکہ کبھی کبھی تو وہ شاید اپنی باطنی زندگی کے احساسات کو قلمبند کرنے کے لئے روزنامچہ رکھنے لگتا ہے۔ وہ عام لوگوں کی دنیا سے کسی حد تک الگ تھلگ رہنے لگتا ہے[1]، اور سمجھتا ہے، کہ اُس نے ایک ایسی دنیا معلوم کر لی ہے، جسکو کسی اور نے ابتک نہیں پایا ہے۔ یہی اوقات ہیں، جن میں باطنی حیات زیادہ اُبھر آتی ہے؛

۳۔ دیانت داری لیکن جو شخص اپنی اخلاقی روش و کردار کا خیال رکھتا ہے، اُسکو بارہا اِن مخصوص حالات و اوقات کے علاوہ بھی، اس لئے اپنی حیاتِ باطن پر نظر کرنا پڑتی ہے، کہ اس کا عمل اُس کے پیش نہاد اعلیٰ نصب العین کے مطابق ہے یا نہیں۔ کارلائل نے اوقات فکر کے مقابلہ میں اوقاتِ عمل کی تحسین کی ہے[2]۔ مگر حقیقت یہ ہے، کہ صحیح اخلاقی زندگی میں دونوں کو الگ رکھنا ناممکن ہے۔

---

۱ مثال کے لئے دیکھو کارلائل کی " (Sarter Resartus)

۲ دیکھو خاصکر اس کا مضمون "خصائص" (Characteristics)

۵ب

عمل کے بعد اپنے افعال پر نظر و تنقید لازمی ہے، تاکہ آئندہ اُن پر ترقی ہو سکے۔ جہاں تک محض ظاہری افعال کا تعلق ہے، اُن کے لئے حیاتِ باطن کی تہ میں جانے کی ضرورت نہیں۔ لیکن جس شخص کو اپنے اخلاقی کردار کی فکر ہے، وہ محض ظاہری کردار پر نہیں قناعت کر سکتا، بلکہ اُس کے باطنی محرکات پر بھی نظر رکھے گا۔[1] انہی محرکات پر غور و فکر کی عادت کا نام گرین نے دیانت داری رکھا ہے۔[2] اس میں مجھکو شک ہے، کہ اس لفظ کا صحیح مفہوم یہی ہے۔[3] کیونکہ دیانت داری کے صحیح معنیٰ صرف ظاہری کردار میں کامل احتیاط و خبرداری برتنے کے معلوم ہوتے ہیں۔ مگر چونکہ اس سے بہتر کوئی لفظ موجود نہیں ہے، اس لئے اسی کو اختیار کر لینا چاہیئے۔ گرین نے لکھا ہے، کہ "ایک آدمی اپنے دل سے یہ پوچھ سکتا ہے، کہ کیا فلاں کام میں نے اُسی طرح اخلاص قلب کے ساتھ کیا ہے، جس طرح کہ ایک اچھے یا نیکوکار آدمی کو کرنا چاہیئے، یعنی اس کے کرتے وقت میرا ارادہ ایسی ہی چیزوں سے متعلق تھا، جن سے کہ اُس کو متعلق ہونا چاہیئے؟ یا دوسرا سوال یہ ہو سکتا ہے کہ فلاں کام جو میں کرنے جا رہا ہوں، اُس کے کرنے میں میری وہی روش ہے جو ایک نیکوکار آدمی کی ہونی چاہیئے؟ (نیکوکاری سے مراد وہی اوپر والا مفہوم ہے)"۔ اُس سوال کا مقصود یہ نہیں ہوتا، کہ آیا آدمی کا نفس فعل صائب ہے یا نہیں۔ بلکہ اسکا منشا یہ ہوتا ہے، کہ جو فعل فی نفسہ صائب ہے[4] اُس گے کرنے میں خود میرا

---

[1] علی العموم لوگ ایسا نہیں کرتے اگرچہ یہ سچ ہے، جیسا کہ اوپر (کتاب ۱، باب ۲، فصل ۵ میں) معلوم ہو چکا ہے، کہ اخلاقی حکم فعل پر نہیں بلکہ فاعل پر لگایا جاتا ہے، تاہم عام طور سے فاعل کی توجہ اپنی فاعلی حیثیت پر نہیں، بلکہ نفس فعل پر مرکوز رہتی ہے۔ موازنہ کے لئے دیکھو کتاب سوم باب ۲ کی تعلیق۔

[2] "مقدمۂ اخلاقیات"، ص ۲۶۵-۲۷۱ اور ص ۳۲۳-۳۲۶۔

[3] دیکھو ڈیوی کی "خاکۂ اخلاقیات"، ص ۲۰۲۔

[4] کسی کام کے کرنے میں آدمی کی توجہ پہلے اس سوال پر ہوتی ہے، کہ جو کچھ وہ کرنے جا رہا ہے، وہ بجائے خود اپنے نتیجہ میں مستحسن ہے یا نہیں۔ ہم اس کے فعل پر حکم لگانے میں البتہ اسکے محرکات کا لحاظ کرتے ہیں (دیکھو کتاب ۱، باب ۲، فصل ۵)، لیکن وہ خود علی العموم صرف فعل کے نتیجہ ہی کو دیکھتا ہے، اور محرکات کا خیال نہیں کرتا۔

باطنی رویہ صائب تھا، یا میں نے اس کو کسی غلط و غیر صائب محرک کی بنا پر انجام دیا ہے[1]۔ اگر کوئی شخص اس قسم کے سوال میں بہت زیادہ منہمک رہتا ہے، تو یہ یا تو اُس کے نفس کا ایک مرض ہے یا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اپنی زندگی کے لئے کوئی صحیح مشغلہ نہیں رکھتا۔ کیونکہ جو آدمی اپنی مشغولیت کے لئے کوئی کام رکھتا ہے، اُسکو اس طرح کی تحقیقات کے لئے بہت ہی کم وقت ملیگا[2]۔ علاوہ بریں اگر آدمی کا نفس پاک و صاف ہے، تو اس کو اپنے سوال کا جواب فوراً ہی مل جائیگا نہ زیادہ تحقیق و تفحص کی ضرورت نہوگی۔ لہذا معلوم ہوا، کہ اس قسم کی تحقیقات کو آدمی کے کسی فعل واحد سے نہیں، بلکہ اُس زندگی کی عام روش سے تعلق ہوتا ہے۔

۴۔ محاسبۂ نفس

محاسبۂ نفس زیادہ تر کسی ایسی ہی اخلاقی بیداری کا نتیجہ ہوتا ہے، جس کو ہم ابھی اوپر تبدیل مذہب سے تعبیر کر آئے ہیں۔ لیکن اس قسم کی بیداری کے بغیر بھی آدمی اسکو وقتاً فوقتاً جاری رکھہ سکتا ہے، وہ اپنے دل سے سوال کر سکتا ہے، کہ اُس کی زندگی پیش نہاد نصب العین کے مطابق چل رہی ہے۔

[1] میں سمجھتا ہوں، کہ لوگ جب اپنے محرکات پر اِس (مذکورہ متن) مثال کے لحاظ سے غور کرتے ہیں، تو لفظ محرک کا اکثر وہی غیر صحیح مفہوم مراد ہوتا ہے، جسکا ذکر پہلے (کتاب اول باب ۱، فصل ۲ میں) گذر چکا ہے۔ یعنی اُن کے پیش نظر وہ احساسات ہوتے ہیں، جو فعل کے ساتھ پائے جاتے ہیں، نہ کہ وہ مقاصد یا غایات جو فعل پر آمادہ کرتے ہیں۔ لیکن اگر لفظ محرک کو اپنے بالکل صحیح معنی میں ہی رکھا جائے تو بھی پاکیزگی محرکات کی تحقیق بیجا نہوگی۔

[2] موازنہ کے لئے دیکھو ڈیوی کی خاکۂ اخلاقیات ۱۹۰۱ء ص ۲۰۔ داناے روزگار گیٹے نے دوسری چیزوں کی طرح اُس بارے میں بھی اپنا خیال ظاہر کیا ہے۔ ایک لڑکے کا ذکر کرتے ہوئے (جس سے کوئی خفیف سی لغزش ہو گئی تھی، اور اس پر وہ اتنا نادم تھا، کہ کسی طرح تسلی نہیں ہوتی تھی) گیٹے لکھتا ہے، کہ "مجکو اُس کی یہ حالت دیکھکر نہایت ہی افسوس ہوا، کیونکہ اُسکا ضمیر اِس درجہ نازک و ذکی تھا، کہ اپنے اخلاقی نفس کی ادنیٰ فروگذاشت کو بھی وہ نہیں معاف کر سکتا تھا۔ ایسے ہی ضمیر کے لوگ، اگر اُس ضمیر کے توازن کو عمل کی مصروفیت سے نہ قائم رکھا جائے خفقانی ہو جاتے ہیں" (Conversation with Eckermann)

یا نہیں۔ اس سوال سے کبھی تو اُس کی مراد یہ ہوگی، کہ اُس کے افعال، جیسے کہ ہونے چاہئیں، (یعنی مناسب موقع یا اقتضائے حال کے مطابق) ہوتے ہیں یا نہیں، یہ افعال کے ظاہری رخ کا سوال ہوگا۔ لیکن اُس کی مراد اکثر محض اس ظاہری حیثیت سے زیادہ ہوتی ہے۔ اور وہ یہ معلوم کرنا چاہتا ہے کہ اسکے کردار کے عام اصول بھی صائب ہیں یا نہیں، یعنی صورت کی طرح معنی کے لحاظ سے بھی اُس کے افعال بہترین ہوتے ہیں یا نہیں مثلاً یہ کہ اس کا کردار تمام و کمال بےغرضانہ ہے یا نہیں۔ اس میں کلام نہیں، کہ جزئیاتِ افعال کی طرح اصولِ افعال کے متعلق بھی اس قسم کی تحقیق و تفتیش نفس کی ایک فاسد و مریضانہ عادت ہی پر دلالت کرتی ہے۔ اس لئے کہ آدمی کی اصلی توجہ اپنے کام کی طرف ہونی چاہیئے، نہ یہ کہ اپنی اندرونی حالت کی جانچ میں پڑ جائے۔ اور اگر کوئی شخص اپنے افعال کی معنوی روح کی تحقیق کرنا ہی چاہتا ہے، تو اُسکے لئے براہ راست خود اپنے محرکات و تہیجات پر غور کرنے کی جگہ بہترین صورت یہ ہوگی کہ حیاتِ اخلاق کے کسی اعلیٰ اُسوہ و مثال کو سامنے رکھکر اس کا مطالعہ کرے اور اسی کی پیروی کی کوشش کرے۔ کیونکہ خود اپنے نفس پر غور و فکر کا نتیجہ قریباً

ے اسی قسم کی تحقیقات سے ہمکو فضائل کے باطنی پہلو پر اطلاع ہوتی ہے۔ اور غالباً فضیلت کے اس باطنی ہی پہلو کے اوصاف (اخلاصِ نیت وغیرہ) کو پروفیسر ڈیوی نے امہاتِ فضائل قرار دیا ہے۔ دیکھو اوپر باب ۴، فصل ۶) یہ سچ ہے، (جیسا کہ گرین نے زور دیا ہے) کہ فضائل کے ظاہری و باطنی پہلو بالآخر ایک دوسرے کے ہم نسبت ہوتے ہیں۔ چنانچہ "مقدماتِ اخلاقیات" (کتاب ۴، باب ۱، فصل ۲۹۵) میں لکھا ہے، کہ "اس میں شبہ کرنے کی کوئی معقول وجہ نہیں ہو سکتی، کہ کسی فعل کے محرک کی برائی بھلائی کا ٹھیک معیار اس کے نتائج کی برائی بھلائی ہے" لیکن ساتھ ہی اس نے اس بات کا بھی اعتراف کیا ہے، کہ فعل کے محرکات و نتائج کے اس تطابق کا پورا علم صرف ذات عالم الغیب ہی کو ہو سکتا ہے۔ باقی ہمارے نزدیک، تو جو کام مناسب موقع و قرینِ مصلحت ہو، وہ فاعل کی نیت و محرک کو جانے بغیر بھی صائب کہا جا سکتا ہے (مثلاً کسی ظالم و غاصب بادشاہ کا قتل، پارلیمنٹ کے کسی مفید قانون کا پاس کرنا، کسی محتاج بیوہ کی مدد وغیرہ سب اچھے اور صائب کام ہیں)

ے دیکھو اوپر باب دوم کی تعلیق۔

ہمیشہ یہ نکلتا ہے، کہ عمل کی قوت شل ہو جاتی ہے اور انانیت پیدا ہو جاتی ہے۔ بااینہمہ بعض اوقات براہِ راست خود اپنے خاص خاص افعال کے محرکات کا مطالعہ بھی مفید ثابت ہوتا ہے، نیز بعض اوقات خاص خاص جزئیاتِ افعال کے علاوہ، اپنی زندگی کی عام روش و اصول کا جانچنا بھی مستحسن ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ معرفت نفس کا ایک جزء ہے، اور اگرچہ بقول کارلائل "خود را بشناس" کے اصول کو کسی کمال کے درجہ تک پہنچانا ناممکن ہے، تاہم ممکن حد تک اس کو پورا کرنا ایک اہم کام ہے۔ جس کی ایک وجہ تو یہ ہے، کہ ہمارے لئے اپنے افعال کے وجوہ کا ہمیشہ پوری طرح جاننا ممکن نہیں زیادہ تر ہم کو اپنی زندگی کے حاصل کردہ وجدانات ہی پر بھروسہ کرنا پڑتا ہے۔ ایسی حالت میں یہ جاننا یقیناً اہمیت رکھتا ہے، کہ ہم اپنے اوپر کس حد تک بھروسہ کر سکتے ہیں، جس کے لئے اپنے مخفی وسائس نفس پر اطلاع و بصیرت ضروری ہے اور ان وسائس کا محض ظاہری افعال سے ہمیشہ پتہ نہیں چلتا۔ لیکن اس معرفتِ نفس میں کسی بڑے درجہ تک پہنچنے والے بہت ہی کم لوگ ہوتے ہیں۔ "نفس نہایت پر فریب ہے"۔ جو لوگ اس کا انتہائی احتیاط و تعمق سے مطالعہ کرتے ہیں، اُن کی نظر سے بھی اُس کے بعض گوشے اوجھل ہی رہجاتے ہیں۔ کسی خالص و بے تکلف دوست کی نصیحت اس بارے میں اکثر اپنے ذاتی مطالعۂ نفس سے زیادہ مفید ثابت ہوتی ہے۔ اور ذاتی مطالعہ بھی اگر اپنے افعال و عادات کا ہو، تو وہ علی العموم مخفی محرکات کے مطالعہ سے زیادہ کامیاب رہتا ہے۔

۵۔ مطالعۂ نصب العین

میں ابھی اوپر بیان کر آیا ہوں، کہ اصلاح باطن کے لئے خود اپنے محرکات پر غور و فکر کرنے سے زیادہ مفید یہ ہے، کہ کسی خارجی مثال یا اُسوہ کو پیش نظر رکھا جائے۔ اس قسم کے اُسوات بہت سے تو ایسے ہیں، جو ساری قوم کی قوم کے لئے تقلید و اتباع کا نصب العین ہوتے ہیں، جیسے گوتم بدھ، مسیح، سقراط یا دیگر اولیائے کرام ہیں۔ باقی اس سے کم درجہ پر اکابر رجال کی بے شمار سوانح عمریاں ہیں، جو نہ صرف ظاہری افعال کے لئے بلکہ باطنی احوال کے لئے بھی مثال و نمونہ کا کام دیتی ہیں۔ شعرا اور ناول نگاروں نے بھی اسی مقصد سے خیالی نمونے

پیش کئے ہیں۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ اگر شاعری کا کوئی مقصد ہے، تو وہ صرف یہی ہے، کہ یہ زندگی (خصوصاً اس کے باطنی پہلو) کے اعلیٰ سے اعلیٰ نصب العین پیش کر کے ہم کو سبق دیتی ہے، کہ ہماری زندگی کیسی ہونی چاہیئے۔[۲]

۶- رہبانیت حیاتِ باطن کے مطالعہ کو (چاہیئے، وہ براہِ راست محاسبۂ نفس کی صورت میں ہو، یا نصب العینی نمونوں کی صورت میں کبھی کبھی تو اس درجہ اہمیت دیگئی ہے، کہ مشرقی صوفیوں یا مسیحی راہبوں نے اسی کے لئے دنیا ترک کر دی ہے۔ لیکن عمومی حیثیت سے یہ تقسیم عمل کی ایک ناپسندیدہ صورت ہے۔[۳] بے آئینی کے زمانہ میں، جبکہ اکثر آدمیوں کو جنگ وجدال میں اسقدر مصروف رہنا پڑتا تھا، کہ تفکر کے لئے بہ مشکل فرصت مل سکتی تھی، اُس وقت البتہ رہبانیت ایک حد تک جائز ہو سکتی تھی۔ کیونکہ اس زمانہ میں، جو لوگ تفکری زندگی بسر کرتے تھے، وہ گویا اپنی ساری قوم کے لئے حیاتِ باطن کا کام دیتے تھے۔ اور شاید بعض مشرقی ممالک میں آب وہوا کے لحاظ سے بھی یہ دشوار ہے، کہ عملی اور فکری زندگی کو آدمی ساتھ ساتھ چلا سکے۔ راہبانہ گروہ کے وجود کا جواز کسی حد تک وہی حیثیت رکھتا ہے، جو ہفتہ میں ایک دن عبادت کے لئے الگ کر دینے کی ہے۔ لیکن جس طرح یوم السبت کو قطعی طور پر باقی ایام ہفتہ سے الگ کرنے کی صورت میں، یہ محض ایک رسمی دن بنجاتا ہے، اسی طرح راہبانہ گروہ کے یک قلم انقطاع دنیا سے، حیاتِ باطن گویا صرف انھی کی جاگیر بنجاتی ہے، جس سے باقی نوع انسان کو کوئی واسطہ نہیں رہتا۔[۴] اس کا عام لوگوں کے اخلاق پر نہایت مضر اثر پڑتا ہے،

۱؎ اخلاقی وجمالی نقطۂ نظر سے نمونہ ومثال کی جو اہمیت ہے، اُس کے لئے دیکھو اسٹفن کی "مباحث اخلاقیات" (ص ۲۰۷)۔ بیکن کی "De Augmentis" (کتاب ۷، باب ۳) کا بھی حوالہ دیا جا سکتا ہے۔

۲؎ بقول گیٹے کے، "کہ شاعری نے پہلے پہل ہمارے لئے دیوتا بنائے، شاعری نے ہم کو دیوتاؤں تک اور دیوتاؤں کو ہم تک پہنچایا"۔ "Wilhelm meister" (کتاب دوم)

۳؎ دیکھو مارشل کی "اصول اقتصادیات" ص ۲۱۔

۴؎ ملٹن نے "Areopagitica" (فصل ۵۵ میں) ایسے آدمیوں کے مذہب کی

جس سے بالآخر خود راہبوں کا گروہ بھی نہیں محفوظ رہتا۔ کیونکہ نوعِ انسان کا کوئی گروہ بھی تمام تر صرف حیاتِ باطن پر تو متوجہ رہ نہیں سکتا)، اور جب کسی کو راہبانہ گروہ سے تعلق رکھنے کی بنا پر بہ تکلف ایسا کرنا پڑتا ہے، تو لا زماً ریا و نفاق کے معائب پیدا ہو جاتے ہیں۔ جس طرح پسندیدہ طریق یہ ہے، کہ نہ اتوار کے دن آدمی ایک لخت دنیاوی کاروبار کو فراموش کردے، اور نہ ہفتہ کے بقیہ دنوں میں خدا کو بھلا دے، اسی طرح علی العموم یہ بھی مستحسن ہے، کہ "تمام بندگانِ خدا پیغمبر ہوں"۔ یا کم از کم یہ ہو، کہ پیغمبر دنیا سے اتنا تعلق رکھیں، کہ اہلِ دنیا اُن کی پیمبرانہ روح سے کچھ اثر پذیر ہو سکیں؛

۷۔ نفوسِ جمیلہ مخصوص جماعت کے علاوہ کبھی کبھی ایسے افراد بھی ہکو ملتے ہیں، جنھوں نے اپنی زندگی کو تمام تر تہذیبِ باطن کے لئے وقف کر دیا ہے۔ ان کو علی العموم نفوسِ جمیلہ (نفوسِ قدسیہ۔م) سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ گیٹے نے اس قسم کے نفوس کی ایک نہایت عمدہ مثال دی ہے[1]۔ یہ علی العموم ایسے ہی لوگ ہوتے ہیں، جو زندگی کے عملی معاملات میں کسی وجہ سے حصہ نہیں لے سکتے۔ ان کی زندگی میں اکثر ایک عجیب و غریب طرح کی دلفریبی ہوتی ہے۔ ان کے نیک اثر

بقیہ حاشیہ صفحہ (۳۴۴) جو اُسکو ایک متحرک شئے بنا دیتے ہیں نہایت پر لطف تصویر کھینچی ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ "ایک دولتمند آدمی کو مذہب گویا شدید پریشان کن اور حقیر تجارت معلوم ہوتی ہے، جس پر وہ خود اپنی محنت لگانا روا نہیں سمجھتا۔ لہٰذا وہ چاہتا ہے کہ اسکو کسی اور شخص کے سپرد کردے۔ یہ شخص کوئی نہ کوئی مشہور مذہبی عالم ہونا چاہیئے، جس کو وہ نوکر رکھتا ہے، اور مذہبی کاروبار کا قفل کنجی اُسکے حوالہ کر دیتا ہے۔ اور گویا خود اس شخص کو اپنا مذہب بنا لیتا ہے۔ یہ مذہب رات کو اُس کے گھر آتا ہے، نماز پڑھتا ہے، اسکو عمدہ عمدہ کھانے کھلائے جاتے ہیں، پر تکلف بستر آرام کرنے کے لئے دیا جاتا ہے۔ صبح اُٹھتا ہے سلام لیتا ہے اور آٹھ بجے ناشتہ سے فارغ ہو کر یہ مذہب باہر چلا جاتا ہے، اور اس کا میزبان دن بھر بغیر اپنے مذہب کے دوکان میں تجارت کرتا رہتا ہے" (ہمارے ہاں کے امرا بھی علی العموم علما و مشائخ کی اسی قسم کی خدمتگذاری کر کے گویا اپنے کو مذہبی فرائض سے سبکدوش کر لیتے ہیں۔ اور خود چنداں روزہ نماز کی پابندی کی پروا نہیں کرتے۔م)؛

[1] دیکھو "Wilhelm Meister"۔ کیرڈ نے اپنی کتاب "ہیگل" میں "نفس جمیل" کے متعلق بعض نہایت مفید باتیں لکھی ہیں۔ دیکھو ص ۲۵-۳۱۔

کا دائرہ بعض اوقات نہایت وسیع ہوتا ہے لیکن زیادہ تر یہ اسی صورت میں جبکہ یہ عملی زندگی سے کلیتہً کنارہ کش نہیں ہو جاتے لیکن یہ عملی زندگی سے بالکل ہی انقطاع کرلیں، توان کا تفکر ایک بے معنی سی شئے رہجاتا ہے۔ ان کے لطیف احساسات مجنونانہ خوابوں کی صورت اختیار کرتے ہیں، اور اگر یہ واقعی مجنون نہ ہو جائیں، تو اُسکو غنیمت سمجھو؛

۸۔ مُرتاضیت — مطالعۂ باطن کی ترقی علی العموم دینوی لذتوں کو حقیر بنا دیتی ہے۔ یہ حقارت بعض اوقات اس حد تک پہنچ جاتی ہے، کہ لوگ طرح طرح کی ریاضتوں سے اپنے کو صریح آزار دینے لگتے ہیں۔ جیسا کہ ہندوستان کے سنیاسی کرتے ہیں، یا جیسا کہ قرونِ وسطیٰ کے راہبوں کا طریقہ تھا۔ اس کی ظاہری وجہ تو اکثر یہ خیال ہوتا ہے، کہ ان ریاضتوں سے خدا خوش ہوتا ہے، لیکن اصلی وجہ نفس کشی یا جسمانی ہوا و ہوس کو مارنا معلوم ہوتی ہے۔ جو بلاشبہ اخلاقی زندگی کے لئے ایک حد تک لازمی ہے، مگر قائلین ریاضت نے توسیلہ کو مقصد بنا دیا۔ ادنیٰ خواہشوں کو مارنا اس لئے اہم تھا، کہ ہم بلا مزاحمت اعلیٰ مقاصد حاصل کرسکیں لیکن مرتاضیتہ خود نفس کشی ہی کو اصل مقصد سمجھ بیٹھے۔ لہٰذا تمام فطری خواہشوں کو فنا کر دینا، آکر خود اپنے ہی مقصد کے مخالف پڑتا ہے۔ کیونکہ اس سے آدمی کی توجہ تمام تر خواہش کی چیزوں پر مرکوز ہو جاتی ہے اور ایک معنیٰ کر کے، وہ بھی اُسی طرح اپنی خواہشوں کا بندہ ہو جاتا ہے، جس طرح وہ شخص جو اِن خواہشوں کے پورا کرنے میں منہمک رہتا ہے۔ ادنیٰ خواہشوں سے آزادی کی بہترین تدبیر، جیسا کہ اوپر بتایا جا چکا ہے، یہ ہے، کہ ان سے کوئی بلند تر شئے ہم اپنی مصروفیت کے لئے پیدا کرلیں۔ شیطان خالی ہی ذہن میں داخل ہوتا ہے (خانۂ خالی را دیو میگرد۔ م) مشغول و مصروف ذہن میں اُسکو کوئی جگہ نہیں مل سکتی؛

۹۔ حیاتِ تفکری — انسان کی زندگی کے دو رُخ ہیں، فکر اور عمل۔ مطالعۂ باطن دراصل انسان کی عام فکری ہی زندگی کا ایک جزء ہے۔ عملی اور تفکری حیات کے فرق کو ہر زمانہ کے لوگوں نے محسوس کیا ہے۔ اور مختلف فلاسفہ نے ان دو میں سے کسی نہ کسی ایک پر زور دیا ہے۔ ارسطو حیاتِ تفکری کو (جس سے اسکی مراد حکمت و فلسفہ کا مطالعہ تھا) حیاتِ عملی پر، جو معمولی فضائل اجتماعیہ کا محور ہے، فوق دیتا تھا[۱]۔

لہ دیکھو "اخلاقیات ارسطو"، کتاب ۱۰۔ باب ۷، ۸۔؛

یہی نقطۂ نظر ہے[1]، جو ہم کو مشرق کے صوفیہ، قرون وسطیٰ کے اولیا، اور موجودہ دور کے ورڈسورتھ وغیرہ کے ہاں ملتا ہے۔ یہ لوگ عام زندگی کی تگ و دو سے کنارہ کش ہو کر تفکر کائنات کی خاموش و مطمئن زندگی کو زیادہ حکیمانہ اور اعلیٰ سمجھتے ہیں۔ رسکن نے بھی سکون و تفکر کی زندگی کو بہت سراہا ہے۔ اور ولیم مارس نے دنیا کی جنت سکون کی ایک ایسی صدی "کو قرار دیا ہے، جبکہ موجودہ تمدن کا شور و غوغا فرو ہو جائے گا اور انسان اصلی فطرت سے قریب ہو کر ایک اشرف و اعلیٰ ہستی کا درجہ حاصل کرے گا۔ اسی قسم کے خیالات کے لوگ امرسن اور تھورو بھی تھے۔ ان سب لوگوں کا یہی خیال معلوم ہوتا ہے، کہ تفکری زندگی عملی زندگی سے ارفع ہے، اور یہ ارفع زندگی، حیاتِ عمل سے کنارہ کشی کے بعد ہی نصیب ہو سکتی ہے۔ بخلاف اس کے کارلائل کا وعظ عمل ہے اور سفوکلس کا یہ مقولہ وہ اکثر دہرایا کرتا تھا، کہ "انسان کی غایت عمل ہے، نہ کہ فکر"، یا آرنالڈ کا یہ قول کہ "سکون! کیا سکون کے لئے موت کے بعد کا ابدالآباد کافی نہیں؟" یہی خیال براؤننگ کے پر زور فلسفہ کی بھی جان ہے جو موت کے بعد بھی سکون کا قائل نہیں، اور جو اپنی روح کو یوں خطاب کرتا ہے، کہ "یہاں اور وہاں (عالم آخرت) دونوں جگہ جد و جہد کر اور کامرانی حاصل کر"۔ لیکن حقیقت یہ ہے، کہ عام طور پر صالح زندگی کے لئے فکر و عمل دونوں کی ضرورت ہے۔ ایک طرف تو سیزر اور نپولین کی فطرت کے لوگ ہیں جو ہمہ تن صرف سعی و عمل ہوتے ہیں، اور فکر و سکون سے بہ مشکل کوئی واسطہ رکھتے ہیں۔ ایسے آدمیوں کی عملیت علی العموم کچھ زیادہ عاقلانہ و مفید نہیں ثابت ہوتی۔ دوسری طرف وہ

---

[1] البتہ ان لوگوں کے اور ارسطو کے خیال میں ایک نہایت اہم فرق ہے، کہ ارسطو حیاتِ فکری کی تیاری کے لئے حیات اجتماعی کو ناگزیر جانتا تھا۔ اس کے علاوہ خود حیاتِ فکری کو بھی وہ عمل ہی کی ایک اعلیٰ صورت سمجھتا تھا، جو اچھے شہری کی زندگی کا منشا ہوتی ہے۔

[2] غالب نے عزلت پسندی کے تخیل کو شاعری کے آسمان پر پہونچا دیا ہے۔

رہیے اب ایسی جگہ چل کر جہاں کوئی نہ ہو	ہم سخن کوئی نہ ہو اور ہم زباں کوئی نہ ہو
بے در و دیوار سا اک گھر بنایا چاہیئے	کوئی ہمسایہ نہ ہو، اور پاسباں کوئی نہ ہو
پڑیئے گر بیمار تو کوئی نہ ہو بیمار دار	اور اگر مر جایئے تو نوحہ خواں کوئی نہ ہو

لوگ ہیں، جنکا مقصد تمام تر دنیائے عمل سے انقطاع و کنارہ کشی معلوم ہوتا ہے اور جو نوع انسان کو محض عالم باطن کے فکر و احساس کا ترانہ سناتے ہیں۔ ایسے لوگوں کی عقل و حکمت زندگی کے وسیع میدان میں اکثر ناقص ٹھہرتی ہے۔ ورڈسورتھ اور امرسن، شیکسپیر اور گیٹے کے ہم پایہ نہیں ہوسکتے کم از کم انسانوں کے سوادِ اعظم کا تو یہی حال ہے، کہ انکی زندگی فکر و عمل، حرکت و سکون دونوں کا مجموعہ ہوتی ہے۔ حرکت میں سکون کے خیالات اور سکون میں حرکت کے اعمال کی تنقید ہوتی رہتی ہے۔ یا یوں کہو، کہ فکر و عمل تہذیب اخلاق کے لئے ورزش اور موسیقی کے قائم مقام ہیں[1]۔

۱۰۔ باطن کا تعلق ظاہر سے

نظری اعتبار سے باطنی اور ظاہری زندگی کے تعلق کو یوں بیان کیا جاسکتا ہے، کہ غیر فکری فعل تمام تر ہمارے معتاد عالم کے اندر واقع ہوتا ہے، بخلاف اس کے فکری زندگی کے افعال میں اس معتاد عالم سے وسیع تر عالم ہمارے سامنے ہوتا ہے، چاہے وہ خود ہمارے ہی اندر کا کوئی اخلاقی نصب العین ہو، یا کوئی خارجی اسوہ و مثال یا حسن فطرت، یا کسی علمی قانون کا انکشاف یا کوئی اور شئے۔ لیکن چونکہ ہماری زندگی کے لئے ترقی یا کم از کم، نئے حالات کے ساتھ تطبیق لازمی ہے، اسلئے جن اصول پر یہ زندگی مبنی ہوتی ہے، اُن کی طرف وقتاً فوقتاً رجوع کئے بغیر اس کو کامیابی سے چلانا ناممکن ہے۔ مقیاس زمان کی طرح ہم کچھ عرصہ تک محض اپنی اخلاقی اسپرنگ کے سہارے پر چل سکتے ہیں، لیکن اگر ہمکو ہمیشہ صحت پر قائم رہنا ہے، تو اس مقیاس کو ستاروں سے کبھی کبھی ملاتے رہنا ضروری ہوگا۔ لیکن ساتھ ہی وہ مقیاس نہایت ہی ادنیٰ درجہ کا ہوگا، جس کو ہمیشہ ملانا پڑتا ہو۔ خالص فکری زندگی کسی ایجابی شئے پر

---

[1] موسیقی اور ورزش (جمناسٹک)، یونانیوں میں تعلیم کے دو عنصر تھے۔ موسیقی میں تمام "علوم عالیہ" مع شئے زائد داخل تھے فلاطون نے "جمہوریت" میں لکھا ہے، کہ تکمیل سیرت کے لئے یہ دونوں عناصر لازمی ہیں دیکھو کتاب سوم۔ اس موضوع پر نٹلیشپ کا مضمون

The Theory of Education in Ptalo's Republic

(جمہوریت فلاطون میں نظریۂ تعلیم) قابل دید ہے (Hellenica ۶۷-۱۸۰)

نہیں مشتمل ہوتی۔ یہ اصول رکھتی ہے، لیکن ان اصول کو عمل میں لانے کے لئے واقعات سے خالی ہوتی ہے۔ حالانکہ یہ اصول واقعات ہی سے وجود پذیر ہوتے ہیں۔ اور واقعات یا تجربہ ہی کی کسوٹی پر جانچ کر ان کی اصلاح و ترقی ہوتی ہے۔ "بہترین آدمی غلطیوں ہی کے سانچے سے ڈھل کر نکلتے ہیں"۔ کیونکہ ہمارے عمل کی غلطیاں ہی، ہمارے اصول کے نقائص پر مطلع کرتی ہیں، اور بتلاتی ہیں، کہ اُن میں کہاں اصلاح کی ضرورت ہے۔

لہٰذا صحیح اخلاقی زندگی وہ ہے، جو ظاہری و باطنی دونوں پہلوؤں پر مشتمل ہوتی ہے۔ ایک طرف یہ فرض کرنا غلط ہے، کہ ہماری زندگی کی ساری قدر و قیمت ظاہری افعال میں محدود ہے، حتیٰ کہ جن لوگوں سے ہم کو سابقہ پڑتا ہے وہ بھی صرف ظاہری ہی افعال سے نہیں متاثر ہوتے۔ بقول امرسن کے، کہ "لوگ سمجھتے ہیں، کہ اُن کی نیکی یا بدی کا اظہار محض ظاہری افعال سے ہوتا ہے، اور یہ نہیں جانتے، کہ وہ ہر سانس کے ساتھ ظاہر ہوتی رہتی ہے"۔ اس کے معنیٰ یہ ہیں، کہ نیک اور بد آدمی کے افعال جہاں بظاہر یکساں معلوم ہوتے ہیں، وہاں بھی درحقیقت دونوں میں ایک لطیف سا فرق ہوتا ہے۔ بقول ارسطو کے، کہ حسن باطن "از خود چمکتا ہے"، اسی لئے دل کی درستی نہایت اہم ہے۔ دوسری طرف یہ خیال بھی غلط ہے، کہ ہم کو اپنے باطنی محرکات کی نبض ہمہ وقت ٹٹولتے رہنا چاہیئے۔ کیونکہ ایسا کرنے سے ہمکو ہمیشہ یہی نظر آئے گا، کہ اُن میں کچھ نہ کچھ نقص ہے۔ وقتی تہیج، دائمی نصب العین پر کبھی پورا نہیں اتر سکتا، اور جسقدر ہم اسکی نگرانی کریں گے، اُسی قدر غالباً یہ اور بھی کم پورا اترے گا۔ اگر ہم اسکا اہتمام رکھیں، کہ ظاہری فعل بہمہ وجوہ صائب و درست ہو، تو باطنی محرک از خود عادۃً صائب ہو جائے گا[1]۔ اور اصلی اہم شئے یہی عادی محرکات ہیں، نہ وہ جو کہ جزئی افعال

[1] اُوپر تیسرے باب میں جو کچھ کہا گیا ہے، اُس سے خیال ہو سکتا ہے، کہ اگر ہم اچھے کاموں کو مستعدی سے انجام دیتے ہیں تو انکا محرک بھی لازماً اچھا ہی ہوگا۔ لیکن یہ خیال صرف ایک حد تک صحیح ہے۔ مثلاً ایک صاحب سیاست مفید قوانین کے پاس کرانے میں اپنی جان لڑا دیتا ہے۔ تو بلاشبہ اسکے محرک کا ایک جز یہ ضرور ہوتا ہے، کہ اپنی ملک کو وہ فائدہ پہنچانا چاہتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی، اپنی ذاتی۔

کے وقت ظاہر ہوتے ہیں۔

۱۱۔ نیکوکار آدمی اور دنیا اگر ہماری زندگی کے لئے یہ ضروری ہے، کہ وہ عملی بھی ہو اور فکری بھی، تو ایک معنی کر کے اس کو دنیاوی اور غیر دنیاوی دونوں ہونا پڑیگا۔ کیونکہ جسطرح عملی زندگی میں آدمی دنیا اور دنیا کے طریقوں سے یکسر الگ نہیں رہ سکتا، اُسی طرح جو شخص فکر و تامل کی رہنمائی میں چلتا ہے، وہ خس و خاشاک کی طرح محض دنیا کے عام سیلاب کے ساتھ نہیں بہ سکتا۔ جو آدمی صاحب عمل نہیں، بلکہ محض سوچنے والا ہوتا ہے، اُسی کو بعض اوقات لوگ کہتے ہیں، کہ "ضرورت سے زیادہ محتاط[1]" ہے۔ کبھی کبھی تو یہ الزام "دنیاداروں" کا خالی تعصب ہوتا ہے۔ لیکن اکثر یہ عزیمت کی کمی یا اپنے حدودِ اخلاق کی نافہمی پر دال ہوتا ہے۔[2] بخلاف اس کے عام طور سے لوگوں میں یہ نقص

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ شہرت یا کسی رقیب کو زک دینے کا خیال بھی اس میں شامل ہو سکتا ہے۔ اس امر کا قطعی اطمینان کسی شخص کو مشکل ہی سے ہو سکتا ہے، کہ جو مستحسن کام وہ کر رہا ہے وہ کسی ادنیٰ خواہش سے کلیتہً پاک ہے۔ لیکن بہترین عملی صورت یہی ہے، کہ جن افعال کو ہم مستحسن جانتے ہیں، اُن کے کرنے کا ملکہ و عادت پیدا کریں۔ ایسا کرنے سے ہم اُس "عالم" کے نقطۂ نظر کے عادی ہو جاتے ہیں، جسکے اندر یہ افعال حقیقتہً خیر ہیں۔ اور ذاتی اغراض کے ادنیٰ اعالم کو بھولنے لگتے ہیں، پھر اس بھولنے کی بدولت آہستہ آہستہ ہم اس ادنیٰ عالم سے بالکل ہی نکل جاتے ہیں۔ اور خارجی غایت کی تکمیل میں اپنے کو فنا کر دیتے ہیں، اور یہی اعلیٰ سے اعلیٰ محرک ہے، کہ ہماری خارجی غایت حقیقتہً مستحسن یعنی انسانی ترقی میں معین ہو۔

[1] دیکھو گرین کی "مقادمۂ اخلاقیات" ص ۳۲۳ اور ڈیوی کی "خاکۂ اخلاقیات" ص ۲۰۱۔

[2] فروڈ نے ("سیزر" ص ۳۲۹) جولیس سیزر کی نسبت لکھا ہے، کہ "اُسکی عادت تھی، کہ واقعات کی صرف موجودہ صورت کو دیکھتا تھا، اور جہاں یہ اطمینان ہوا، کہ اُسکی غرض و غایت درست ہے، بس اُسکے جلد سے جلد پورا کرنے پر مستعد ہو جاتا تھا۔" لیکن جو آدمی بہت زیادہ محتاط ہے، وہ ایسا بمشکل کر سکتا ہے، اور اسی لئے اُس میں "قوت ارادی" کی کمی ہوتی ہے۔ (موازنہ کے لئے دیکھو اُوپر کتاب ۱، باب ۲، تعلیق) غور و فکر کی عادت سے آدمی میں ارادہ و فیصلہ کی جو کمزوری پیدا ہو جاتی ہے، اُس سے ڈیکارٹ اس درجہ خائف تھا، کہ اُس نے اپنے لئے یہ قاعدہ بنا لیا تھا، کہ جس بات کے ایک مرتبہ بہ حیثیت مجموعی بہتر ہونے کا فیصلہ کر لیا اس کے کرنے میں پھر تقدم و تاخر ہرگز نہ ہونا چاہیئے۔ دیکھو اُس کی "Discourse of an method" (حصۂ سوم مترجمۂ ویچ صفحہ ۲۵)۔

پایا جاتا ہے، کہ بے سوچے سمجھے تمام تر اُسی عالم کے ہو جاتے ہیں جسمیں اپنی جماعت یا سوسائٹی کو پاتے ہیں۔ لیکن اچھا آدمی وہ ہے، جو ایک طرف تو اپنے کو اپنے ماحول کے مطابق بناتا ہے اور دوسری طرف خود ماحول کو بھی بہتر بنانے کی کوشش کرتا ہے اسی قسم کے آدمی کو ایک معنی کر کے "غیر دنیادار" کہا جا سکتا ہے۔ یعنی وہ ایسے اصول کی روشنی میں چلتا ہے، جنکو اُس کے گرد و پیش کی دنیا نے پوری طرح اختیار نہیں کیا ہے، لیکن ساتھ ہی وہ اس دنیا سے کنارہ کش نہیں ہو جاتا۔ اسی باہمہ و بے ہمہ رویہ کو ورڈسورتھ نے ملٹن[1] والی نظم میں اس کو خطاب کر کے یوں ادا کیا ہے "کہ تیری روح ایک ستارہ کیطرح دنیا سے الگ رہتی تھی، لیکن تیرا دل چھوٹی سے چھوٹی خدمات کیلئے تیار رہتا تھا"

۱۲۔ مصلح اخلاق

دنیا کے اکابر مصلحین اخلاق کے اندر شاید، یہ دونوں باتیں، اپنی بہترین صورت میں، یکجا ملتی ہیں۔ اس میں شک نہیں، کہ کسی نہ کسی حد تک ہر اچھا آدمی مصلح اخلاق ہوتا ہے، لیکن کبھی کبھی قوم کی "تاریخ ایک ایسے شخص کو پیدا کرتی ہے، جو اخلاقی زندگی کے جدید خیالات رکھتا ہے، اور لوگوں کو اُنکے قبول و اختیار کی ترغیب دیتا ہے، جس سے نوع انسان کے عام اخلاقی خیالات میں ترقی ہوتی ہے۔ اس قسم کے مصلحین کی مثالیں، بدھ، سقراط، اور مسیح ہیں۔ یہ علی العموم ایسے اشخاص ہوتے ہیں، جنکو اپنی قوم کی اخلاقی زندگی کا نہایت گہرا علم ہوتا ہے اور جو اس کی بندشوں کو توڑ کر آگے بڑھتے ہیں۔ مثلاً سقراط کو لو کہ، اُس سے بہتر اتھنیا کا شہری کون تھا، اُس سے زیادہ اپنے وطن کا درد کس کو ہوگا، اُس سے بڑھکر شہری فرائض کے ادا کرنے میں کون سرگرم ہو سکتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی وہ تفکر و تامل کا بھی وقت رکھتا تھا، جس سے وہ اپنی قوم کی اخلاقی روایات کی تہ تک پہنچا، اور اُن کے بنیادی اصول کی تحقیق کرتا تھا۔ اسی تفکر و تحقیق نے اُسکو یونانی اخلاق کی بندشوں سے آگے بڑھایا، اور راہِ اس قابل کیا، کہ فرغن کے زیادہ گہرے خیالات کے لئے راستہ بنائے۔

---

[1] موازنہ کے لئے دیکھو خود ملٹن کی "Areopagitica" نیز بیکن کی۔
" De Augmentis "دکتاب، باب ۱)

باب ۵

اسی طرح مسیح کی زندگی بھی محض عزلت و رہبانیت نہ تھی۔ وہ عام انسانوں کیطرح "کھاتے پیتے" اور اپنی قوم کے ادنی سے ادنی طبقہ تک کے عادات وخیالات سے پوری طرح مانوس وآگاہ تھے۔ لیکن ساتھ ہی وہ پہاڑوں اور جنگلوں میں بھی نکل جاتے تھے اور تفکر وتامل کے لئے بھی وقت رکھتے تھے۔ عملی اور فکری زندگی کی اسی جامعیت کا نتیجہ تھا، کہ اُنہوں نے اپنی قوم کے لئے اخلاق کی جو بنیاد قائم کی، وہ اتنی گہری تھی، کہ موجودہ تمدن دنیا کے لئے بھی وہی موزوں ثابت ہوئی۔ اکثر بڑے بڑے مصلحین اخلاق کا یہی حال ہوتا ہے۔ قوم کے ضمیر میں جو شئے پہلے سے دھندلے طور پر موجود ہوتی ہے، یہ لوگ دراصل اسی کو اُجاگر کر دیتے ہیں۔ البتہ بارہا بظاہر یہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ کسی بالکل ہی نئی چیز کا اعلان کر رہے ہیں، جو زمانہ کے عام خیال سے قطعاً متضاد ہے، اور اسی لئے اُن کو اکثر اپنے اذعان وتعلیم کی راہ میں شہید ہونا پڑتا ہے، جیسا کہ سقراط ومسیح دونوں کے ساتھ ہوا۔ بلاشبہہ یہ لوگ موسیٰ کیطرح بارہا آسمان سے نیا قانون بھی لاتے ہیں، لیکن یہ نیا قانون تقریباً ہمیشہ خود اُن کے زمانہ کے رائج اخلاق میں بالقوہ پنہاں ہوتا ہے۔ یہ لوگ صرف یہ کرتے ہیں، کہ اس کے تناقضات کو دور کرکے زیادہ احتیاط واستواری کے ساتھ اس کی تعبیر کرتے ہیں، اور جن بنیادی اصول پر یہ اصل میں پہلے قائم تھا، اُنہی پر پھر پہنچا دیتے ہیں[۱]۔ باقی جب وہ اس سے زیادہ کچھ کرنا چاہتے ہیں، تو بہ مشکل ہی کوئی مفید نتیجہ نکلتا ہے۔ اور اُن کے ہوائی قلعے عملی دنیا سے برائے نام ہی تعلق رکھتے ہیں۔ ہمارے موجودہ عہد کے اکثر مصلحین اخلاق کار لائل ورسکن اور سب سے بڑھکر ٹالسٹائے کا یہی حال ہے، کہ اُن لوگوں نے اپنے زمانہ کی بہترین روح کو سمجھنے کی بہت کم کوشش کی، اسی لئے ان کی آواز صدا بالصحرا ہوکر رہگئی۔ لیکن باایں ہمہ یہ صرف ایک حد تک صحیح ہے، ورنہ بہ حیثیت مجموعی کارلائل اور رسکن بھی اخلاقی مصلحین کی عام نوعیت سے الگ نہیں ہیں۔ بلکہ بہت کچھ یہ لوگ اپنے زمانہ ہی کی بہترین روح کا مظہر ہیں، اور اُن کی تنقید بڑی حد تک، جس شئے کی یہ تنقید کرتے ہیں،

---

[۱] دیکھو گرین کی "مقدمۂ اخلاقیات" ص ۲۲۳-۳۳۰۔ میورہڈ کی "عناصر اخلاقیات" ص ۱۵۳-۲۵۴۔ اور ڈیوی کی خاکہ اخلاقیات" ص ۱۸۹-۱۹۰۔

اُسی کا جز ہے، یا یوں کہو کہ اُسی کے اصول سے اُس کی تخلیق کی ہے اور یہی تنقید کی وہ نوعیت ہے، جس کا فائدہ ہمیشہ قائم رہتا ہے[1]۔

باب ششم

امراضِ اخلاق

۱۔ اخلاقی شر یہاں تک ہماری بحث کا تعلق زیادہ تر حیاتِ اخلاق کے ایجابی پہلو یعنی خیر کی ترقی، سیرت کی تکمیل اور اجتماعی فعلیت سے تھا۔ اب ذیل میں ہم ذرا اس کے نسبتہً تاریک و ناقص پہلوؤں پر غور کرنا چاہتے ہیں۔ انسانی زندگی کی کشمکش محض نیکی و پاکیزگی ہی کے لئے نہیں ہوتی، بلکہ اکثر وہ معصیت و بدی کی طرف بھی لیجاتی ہے۔ اُوپر ہم نے اس پہلو کو بہ حیثیت مجموعی نظر انداز کردیا تھا، اس لئے اب یہاں اس پر کسی قدر توجہ ضروری ہے۔

جیسا کہ ہم کو پہلے معلوم ہو چکا ہے، ہر شخص کی اخلاقی زندگی بجائے خود ایک عالم قرار دی جاسکتی ہے۔ یہ عالم کبھی وسیع ہوتا ہے، اور کبھی تنگ۔ کثرت ایسے ہی لوگوں کی ہے، جن کا عالمِ اخلاق اتنا تنگ ہوتا ہے، کہ بہت سے انسانی فوائد اُس سے خارج رہتے ہیں۔ جس کی وجہ سے تعارض پیدا ہوتا ہے۔ انفرادی خیر، عام انسانی خیر سے متصادم معلوم ہوتی ہے۔ ایک معنی کر کے ہر آدمی صرف اُسی شئے کو طلب کرتا ہے، جس کو خیر سمجھتا ہے۔ شر کو شر سمجھکر کوئی نہیں طلب کرتا، بلکہ ہوتا یہ ہے، کہ بعض مخصوص حالات کے اندر

[1] ہمارے یہاں اُس کی بہترین مثال گاندھی جی ہیں، جن کی تعلیمات بظاہر اپنی روح عنصر سے بالکل الگ بلکہ متضاد معلوم ہوتی ہیں لیکن حقیقت میں وہ جس عمارت کو ڈھانا چاہتے ہیں، اُس کا بالکل یہ حال ہے، کہ خود "مری تعمیر میں مضمر ہے ایک صورت خرابی کی"۔

آدمی شر کو اپنے حق میں خیر سمجھتا ہے، اور اسی لئے اُسکا طالب بنجاتا ہے۔ لیکن یہ خیر صرف اس عارضی عالم کی خیر ہوتی ہے جیسی کہ وہ کسی خاص وقت ہوتا ہے۔ یہ ضروری نہیں، کہ آدمی دوسرے وقت بھی اس کو خیر سمجھے۔ اور یہ تو اور بھی ضروری نہیں، کہ یہ خیر عام انسانی خیر ہو۔ البتہ یہ اُس تنگ عالم کے اندر خیر نظر آسکتی ہے، جس میں کہ آدمی حقیقی آزادی کے عقلی نقطۂ نظر تک نہیں پہنچا ہے، اور اپنی ہوا و ہوس اور حیوانی خواہشات کی غلامی میں "آرام و تن آسانی کی قید کو محنت و جانفشانی کی آزادی" پر ترجیح دیتا ہے۔ حتی کہ ایسی صورتیں بھی ہیں جن میں خیر عامہ کی مخالفت بجائے خود مقصد بنجاتی ہے، اور ملٹن کے شیطان کی طرح آدمی یہ کہنے پر تیار ہو جاتا ہے کہ "شر تو میرے لئے خیر ہو جا"۔ جو شخص جماعت کی بھلائی کو اپنی بھلائی سمجھنا نہیں جانتا، اُس کو اجتماعی فرض

۱؎ بہت سے افعال جنکو آج ہم رذائل سمجھتے ہیں، ایک زمانہ میں وہ رذائل نہ تھے۔ بلکہ درحقیقت وہ ایک ادنی تمدن یا ادنی عالم کے فضائل ہیں، جس سے ہم گذر چکے ہیں، لیکن بعض لوگ اب بھی اسی ادنی عالم میں باقی ہیں۔ پروفیسر الگزینڈر ("اخلاقی نظام و ترقی" ص ۳۰۷) نے لکھا ہے، کہ قتل جھوٹ اور چوری، اس زمانہ کی موروثی یادگار ہیں، جب یہ افعال جائز خیال کئے جاتے تھے اور جب اپنے قبیلہ والوں کے سوا دوسروں کو مار ڈالنا، یا کسی مقصد کے حاصل کرنے کے لئے بے تامل جھوٹ بولدینا، عزت کا کام تھا، اور جب ملکیت و جائداد کا کوئی امتیاز نہ تھا۔ بنتھم نے اُس ضمن میں " Odyssey " کے (۳، ۷۰) اس موقع کا حوالہ دیا ہے۔ جس میں ٹلیمیکس سے اخلاقاً پوچھا گیا ہے، کہ اُس کا پیشہ کیا ہے بحری قزاقی یا کچھ اور۔ "سیاسیات ارسطو" (کتاب اول، باب ۸۔ صفحہ ۷) میں بحری قزاقوں کا ذکر ماہی گیروں شکاریوں وغیرہ کے، اُن اہل پیشہ طبقوں میں کیا گیا ہے، جو خورده فروشی کے بغیر اپنی معیشت حاصل کرتے ہیں۔ اسی طرح اسپارٹا میں چوری کرنا کوئی ذلت کا کام نہ تھا، البتہ چوری میں پکڑا جانا ذلت تھی۔ موازنہ کیلئے دیکھو میور ہڈ کی "عناصر اخلاقیات" (ص ۲۱۰) اور ہٹنگ کی "انسائکلو پیڈیا آف ریلیجن اینڈ ایتھکس" (قاموس مذہب و اخلاقیات) میں آرین ریلیجن والا مضمون۔ موجودہ زمانہ میں اسکی مثال ہندوستان کے ٹھگ اور ڈکیت ہیں جو نسلاً بعد نسلٍ لوٹ مار کو عزت کا کام جانتے ہیں۔ خود ہمارے ہاں کاروباری مقابلہ اور ادنی قوموں کے ساتھ سلوک میں بعض ایسے طریقے رائج ہیں، جو شاید کسی قریب ہی مستقبل میں لوٹ مار سے کم قبیح نہ خیال کئے جائینگے (وہ مستقبل اب ہمارے سامنے ہے، جبکہ یورپ کی تجارت و سیاست کو ایشیا غارتگری ہی سے تعبیر کرتا ہے اور جسکے ساتھ بعض اہل یورپ بھی ہم آہنگ ہیں)

اپنے فوائد کے لئے قدم قدم پر سنگِ راہ نظر آتا ہے، اور بالآخر وہ اُس کے خلاف آمادۂ جنگ ہو جاتا ہے[1]۔ اس میں شک نہیں، کہ جماعت کے خلاف یہ جنگ ملٹن کے شیطان کی انتہائی حد تک شاذ ہی پہنچتی ہے، تاہم ایک چھوٹے پیمانہ پر بچوں کی دانستہ شرارت یا لوگوں کی غیر اجتماعی مسرت میں، اس کی کافی مثالیں ملتی ہیں۔

اس جنگ سے قطع نظر کر کے بہتر سے بہتر آدمیوں میں بھی وقتاً فوقتاً بعض ایسے عیوب نظر آتے ہیں، جو اُن کے مخصوص عالم کے قیود کا لازمی نتیجہ ہوتے ہیں، اور جس قدر یہ عالم زیادہ محدود و مقید ہوتا ہے، اُسی قدر یہ عیوب زیادہ نمایاں ہوتے ہیں۔ مستقل و مضبوط سیرت کے لوگوں سے اکثر جو کوتاہیاں ظاہر ہوتی ہیں، اُنکا سرچشمہ بھی یہی قیود ہوتے ہیں۔ کمزور سیرت کا آدمی اپنا کوئی محدود و متعین عالم نہیں رکھتا، مختلف عوالم میں بے سروپا مارا مارا پھرتا ہے، جس عالم میں پہنچتا ہے، گرگٹ کیطرح اُسی کا رنگ اختیار کر لیتا ہے۔ ظاہر ہے، کہ ایسا آدمی اپنے ماحولِ اجتماعی کے قوانین کی کسی شدید خلاف ورزی کا مرتکب بہت کم ہو سکتا ہے۔ چونکہ وہ کوئی مزاحمت و مقابلہ نہیں کرتا اس لئے ہر ہوا، اور سیلاب میں سلامتی کے ساتھ بہتا چلا جاتا ہے۔ ایسے ہی لوگوں کے متعلق یہ مثل ہے، کہ "دولت و اقبال بیوقوفوں کا ساتھ دیتا ہے"، جس شخص میں سرے سے کوئی سیرت ہی نہیں اُس میں کوئی شخص عیب کیا نکال سکتا ہے[2]۔ بخلاف اس کے جو شخص کوئی مضبوط و متعین سیرت رکھتا ہے، اُس کے ساتھ کسی نہ کسی کمزوری کا پایا جانا بھی لازمی ہے، اُسکا عالم محدود ہوتا ہے اور اس لئے کامل حیاتِ اخلاق کے بہت سے عناصر اس سے خارج ہو جاتے ہیں۔ مثلاً ایک زبردست شاعر، جس کا دل نازک احساسات اور بلند خیالات سے لبریز ہے، اُس میں عزم و استقلال کی اکثر کمی ہوتی ہے اور اخلاق کے

[1] مولنہ کے لئے دیکھو شیکسپیر "شاہ رچرڈ سوم" "چونکہ میں عاشق نہیں ثابت ہو سکتا . . . . . لہذا بدمعاش ہونے کا تہیہ کر لیا ہے"

[2] پوپ نے کہا ہے، کہ "اکثر عورتیں سرے سے کوئی سیرت ہی نہیں رکھتیں"۔ یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ پوپ کے اس اقتباس سے میرا منشا اُس کے خیال کی تائید نہیں ہے۔

رسمی قواعد کی چنداں پروا نہیں کرتا۔ ایک شخص جو مصلح اعظم ہے دوسروں کی کمزوری کا کم لحاظ کرتا ہے، اور بعض اوقات تو اصلاح کے پیچھے، وہ وسائل کے جواز و عدم جواز تک کو نہیں دیکھتا۔ علیٰ ہذا جو شخص قوم کی عظیم خدمات انجام دینے میں منہمک ہے، وہ اکثر سقراط کی طرح اپنی خانگی زندگی میں ناکام رہتا ہے۔ یہی حال بہت سی دوسری صورتوں کا بھی ہے۔ لہذا لوگوں پر کوئی اخلاقی حکم لگانے میں، یہ ازبس ضروری ہے، کہ ہماری نظر محض اُن کی کوتاہیوں پر نہ ہو، بلکہ یہ بھی دیکھنا چاہیئے کہ اُن کا ایجابی کارنامہ کیا ہے، یا اُن کی کوشش کیا تھی۔ آدمی کے گناہ اُس کی نیکیوں کا سایہ ہوتے ہیں۔ اور اگرچہ ایک کامل شفاف زندگی کا کوئی سایہ نہیں ہو سکتا، تاہم، جبتک آدمی اس درجۂ کمال کو نہیں پہنچا ہے، اُس وقت تک اُس کی نیکی جتنی زیادہ زبردست ہوگی، اُس کا سایہ اتنا ہی زیادہ گہرا ہوگا۔

۳۔ رذائل۔ اخلاقی عیوب یا باطن سے تعلق رکھتے ہیں، یا ظاہر سے، یعنی یا تو وہ سیرت کے نقائص ہونگے یا افعال کے۔ اول الذکر صورت میں اُن کو رذائل سے تعبیر کیا جا سکتا ہے[1]، کیونکہ رذیلت کا لفظ فضیلت کا متقابل ہے، اور ظاہری فعل کے بجائے سیرت کے باطنی عیب پر زیادہ دلالت کرتا ہے۔ ثانی الذکر صورت میں معاصی یا جرائم کا لفظ زیادہ بہتر ہوگا۔ باطنی رخ بہ نسبت ظاہری کے زیادہ وسیع ہوتا ہے۔ اس لیئے کہ باطن کے عیوب بڑی حد تک پردہ میں رہتے ہیں، جبکہ بُرے افعال کی صورت میں نمایاں ہو جانا لازمی نہیں، گو یہ مشکل ہی ممکن ہے کہ ہمارے ظاہری افعال پر اُن کا کچھ نہ کچھ اثر نہ پڑتا ہو۔ یہ زیادہ تر مسیحی تعلیم کی

---

[1] دیکھو کارلائل کا مضمون "برنس" پر۔ "مانا کہ جس وقت جہاز بندر پر پہنچا، اس کے رسّے اور بادبان سب پارہ پارہ ہو چکے تھے۔ جہازراں قابل الزام ہے کہ اس نے پوری عقل و احتیاط سے کام نہیں لیا۔ لیکن اس کے الزام کا صحیح اندازہ کرنے کے لئے پہلے یہ بتلاؤ، کہ اس کا سفر سارے کرۂ ارض کا تھا، یا صرف "راموز گیٹ" اور جزیرۃ الکلاب (Isle of Dogs)، کا چکر لگا کر لوٹ آیا ہے۔ اگر اس نے سارے کرۂ ارض کا چکر لگایا ہے تو اتنی کوتاہی قابل عفو ہوگی، کہ وہ جہاز کو سلامت واپس نہ لا سکا۔ م)۔

برکت ہے، کہ دل کی برائی بھی ظاہری افعال کی برائی سے کم نہیں سمجھی جاتی۔[۱] اس قسم کے اقوال سے، کہ "جس شخص نے عورت کو بُری نظر سے دیکھا، وہ دل میں اُس کے ساتھ بدکاری کا مرتکب ہو چکا"، تخیلِ اخلاق میں ایک نئی وسعت پیدا ہو گئی ہے۔ علی ہذا تخیل اخلاق میں گہرائی اور عمق اس خیال نے پیدا کیا، کہ جو فعل بظاہر خیر ہے، اگر وہ اعلیٰ ترین محرک پر مبنی نہ ہو، تو حقیقتہً شر ہے "جس شئے کی بنیاد ایمان پر نہیں وہ معصیت ہے"[۲] اسی بنا پر بعض قدیم مسیحی مصنفین نے کافروں کے فضائل اخلاق کو "شاندار رذائل" سے تعبیر کیا ہے۔

اب اگر ہم رذائل کی تقسیم کریں، تو اُن کے اقسام قدرۃً اقسام فضائل کے مقابل و متوازی ہوں گے۔ کیونکہ انکا سرچشمہ یا تو لذت کی غلامی اور الم کا عدم تحمل ہو گا یا پھر عقل و حکمت اور عزیمت کی کمی۔ نیز اجتماعی تعلقات کی خامیوں سے بھی مختلف رذائل پیدا ہوتے ہیں۔ مگر یہاں ہم کو ان تفصیلی تقسیمات میں پڑنے کی ضرورت نہیں۔

۳۔ گناہ یا معصیت گو یہ سچ ہے، کہ اخلاقی نقطۂ نظر سے سیرت قلبیہ کا باطنی پہلو بھی اتنی اہمیت رکھتا ہے، جتنی کہ وہ ظاہری افعال جو اس سیرت کا نتیجہ ہوتے ہیں، تاہم دل کی بُرائی اور برے فعل میں کافی فرق ہے، بالکل اسیطرح جس طرح کہ نیت کی اچھائی اور اچھے فعل میں فرق ہے۔ میورہیڈ نے لکھا ہے[۳] کہ "محض اچھے ارادوں کے متعلق یہ ایک ضرب المثل بن گئی ہے، کہ ارادہ اور عمل میں زمین و آسمان کا فرق ہے فطرتِ انسانی

[۱] لیکن مسیحی مصنفین علی العموم رذیلت کی جگہ معصیت کا لفظ استعمال کرتے ہیں، جس سے معصیت میں رذیلت کا مفہوم پیدا ہو گیا ہے، بلکہ رذیلت سے بھی زیادہ اس میں باطنی پہلو کا رنگ آگیا ہے گو اصلی معنیٰ کی رو سے معصیت کی دلالت ظاہری ہی افعال پر زیادہ تھی۔ کیونکہ رذیلت مقابل ہے، فضیلت کی اور اس سے مراد وہ عام ملکۂ سیرت ہے، جو برے افعال کا منشا ہوتا ہے، بخلاف اس کے مسیحی مصنفین کے ہاں یہ معنیٰ معصیت کے ہو گئے ہیں، جس سے انکی مراد اکثر دل کی خرابی یعنی محرک وغیرہ کا نقص ہوتا ہے۔ اسی معنیٰ میں سینٹ پال نے کہا ہے کہ "معصیت میرے اندر ہے"۔

[۲] گرین: "یہ خیال بالکل بجا ہے، کہ بلند پایہ یونانی مصنفین باطنی محرک کی اہمیت سے پوری طرح آگاہ تھے۔ دیکھو اُس کی کتاب "مقدمۂ اخلاقیات" کتاب ۳، باب ۵ فصل ۲۵۲۔

[۳] "عناصر اخلاقیات" صفحہ۔ نوٹ۔

کی شاید یہ کوئی بڑی خوبی نہیں ہے، کہ بڑے ارادوں کے متعلق بھی ہم یہی اصول نہیں اختیار کرتے، کہ جو شخص ارتکابِ جرم سے پہلے صرف ارادۂ جرم کی حالت میں پکڑا جائے، اسکے ساتھ نرمی کا برتاؤ کیا جائے۔ ہافڈنگ (سائکالوجی انگریزی ایڈیشن صفحہ ۲۴۲) نے ایک عورت کا قصہ نقل کیا ہے، جو عین اس وقت گرفتار ہوگئی، جبکہ اپنے پڑوسی کے گھر میں آگ لگا دینے کا وہ ارادہ ہی کر رہی تھی۔ اُس نے عدالت میں قسم کھائی، کہ مجھکو یقین ہے، کہ میں اس جرم کا ارتکاب نہ کر سکتی، لیکن یہ حلفیہ بیان کرنے میں اس نے تامل کیا، کہ جس وقت میں گرفتار ہوئی ہے، میں نے ارتکابِ جرم کا ارادہ چھوڑ دیا تھا۔ اس کا موازنہ میریم کے ارادۂ خودکشی والے اُس قصہ سے کرو، جو ارتھر نورڈ نے لکھا ہے، "کہ بعد کو مہینوں تک میریم اس خیال سے دہل جاتی تھی، کہ اُس نے خودکشی کا ارادہ کیا تھا۔ اُس کو خبر نہ تھی، کہ وحشت ناک جرائم کے ارادہ اور ارتکاب میں اس سے کہیں زیادہ فاصلہ ہے، جتنا کہ ہمکو بظاہر نظر آتا ہے"[۱] لہذا نہ صرف یہ کہنا درست ہے، کہ "دوزخ اچھی نیتوں سے پٹی پڑی ہے"، بلکہ یہ بھی کہا جا سکتا ہے، کہ جنت بری نیتوں سے پٹی پڑی ہے، لیکن ساتھ ہی یہ یاد رکھنا چاہیے، کہ یہاں اچھی اور بری نیتوں میں ایک اہم فرق ہے۔ اچھی نیتوں کی طرح بری نیتیں بھی ضعفِ عزم کی وجہ سے بے عمل رہ سکتی ہیں۔ اس صورت میں اچھی نیت اتنی اچھی شئے نہیں ہے، جتنا کہ اچھا عمل، بخلاف اسکے بری نیت، بہ حیثیت مجموعی بُرے عمل سے بھی بدتر ہے۔ مثلاً میکبتھ کو ارتکابِ قتل میں جو ہچکچاہٹ تھی، اس کو ہم کچھ اچھا نہیں سمجھتے، بلکہ بلا لیت ولعل مردانہ وار ارتکابِ جرم سے ہمارے دل میں مجرم کی ایک گونہ وقعت پیدا ہوتی ہے۔

[۱] موازنہ کے لیے دیکھو کارلائل کی "انقلابِ فرانس" (French Revolations) جلد سوم، کتاب ۱، باب ۴ "جرم اور ارادۂ جرم کے مابین ایک نہایت ہی عمیق غار ہے آدمی کی انگلی پستول پر ہو، لیکن پھر بھی ابھی وہ قائل نہیں ہے، بلکہ اُسکا دل ہچکچا رہا ہے۔ کیا ممکن نہیں ہے، کہ آخری لمحہ میں وہ ارتکاب قتل سے باز رہے"؟ معمولاً ہمارے اخلاقی احکام میں اس فرق کو ملحوظ رکھا جاتا ہے۔ البتہ افعال قبیحہ کے بہ نسبت افعال حسنہ میں اس قسم کے فرق کا زیادہ لحاظ رکھا جاتا ہے۔ دیکھو آدم اسمتھ کی "نظریۂ احساسات اخلاقی" حصۂ دوم، فصل ۳۔ باب ۲۔

لیکن دوسری طرف اگر کسی سچے اخلاقی تقدم و تاخر کی بنا پر، جو اکثر عین ارتکاب کے وقت پیدا ہوتا ہے، ہم جرم سے رک جائیں، درآں حالیکہ کوئی اور مانع موجود نہیں ہے، تو یہ ہچکچاہٹ ایک حد تک ہماری برائت کے لئے کافی ہوگی۔ چنانچہ ہم لیڈی میکبتھ کو مجموعی لحاظ سے اُس کے اس خیال کی بنا پر اچھا سمجھتے ہیں، کہ "اگر وہ میرے باپ کے مشابہ نہوتا، تو میں اُس کو ختم کر چکی تھی" بخلاف اس کے اچھی نیت اپنے مقابل کے اچھے فعل سے ہمیشہ کم درجہ ہوتی ہے[1]۔ لیکن بری نیت کا برے فعل سے کم برا ہونا یا نہونا حالات پر منحصر ہے[2]۔

اسی طرح فاعل کی ترقی سیرت کے لئے بھی برا فعل اکثر بری نیت سے کم برا ہوتا ہے۔ کیونکہ برے فعل کی سزا عموماً اس فعل کے ساتھ ہی ہوتی ہے، یا کم از کم اس فعل کی برائی (بہ نسبت صرف برے خیال کے)، تو علانیہ طور پر نظر آجاتی ہے۔ اور جب آدمی کے کسی ناروا فعل کے نتائج علانیہ اس کے سامنے آجاتے ہیں، تو اکثر نادم ہوتا ہے، اور اصلاح کی فکر کرتا ہے[3]۔ اگر کسی کے دل میں برائی ہے، تو علی العموم بہتر یہی ہوتا ہے،

[1] لیکن اس میں بھی ذرا تخصیص کی ضرورت ہے۔ ایک لاپرواہ و غیر محتاط آدمی بارہا ایسا کام کر ڈالتا ہے۔ جو بحیثیت مجموعی اچھا ہوتا ہے، درآں حالیکہ اُس کے مقابلہ میں نسبتہً ایک زیادہ محتاط و متدین آدمی سوچتا ہی رہجاتا ہے۔ ایسی صورت میں اس محتاط آدمی کو قابل ملامت نہ سمجھنا چاہیئے۔ تاہم یہاں بھی اگر یہ محتاط آدمی اچھے کام کو کر ڈالتا، تو وہ اُس کی مجرد اچھی نیت سے یقیناً زیادہ اچھا ہوتا۔ گو اس میں شبہ نہیں، کہ اُس کی محض اچھی نیت بھی، اس سے کم ممدوح نہیں ہے، جتنا کہ غیر محتاط آدمی کا اچھا کام ہوسکتا ہے۔

[2] بلا شبہ آدمی کے ذہن میں برے خیالات خطور کر سکتے ہیں، لیکن اگر وہ بری نیت کی حد تک نہیں پہنچے ہیں، تو اخلاقاً قابل الزام نہیں ہیں۔ اس کا موازنہ کرو ملٹن (فردوس گم شدہ کتاب ۵) کے اس خیال سے، کہ "برائی خدا یا انسان دونوں کے ذہن میں گذر سکتی ہے، لیکن اگر وہ اس برائی کو پسند نہیں کرتا تو یہ کوئی برا اثر نہیں چھوڑتی"۔ مگر اصل یہ ہے، کہ برے خیالات کا دل میں نفس گذرنا بھی آدمی کے اندر کسی ادنیٰ عالم کی موجودگی کا پتہ دیتا ہے۔ گویا ایک دبی ہوئی چنگاری ہے جو ممکن ہے، کہ کبھی نہ کبھی بھڑک اٹھے۔ گو میں سمجھتا ہوں، کہ ملٹن اسکو نہ تسلیم کرے گا، کم از کم خدا کے بارے میں۔

[3] دیکھو جونز کی (Browning as a Philosophical & Religious Teacher) (براؤننگ بہ حیثیت فلسفہ و مذہب" ص ۱۱۱-۱۱۸)۔

کہ وہ عمل سے ظاہر ہو جائے۔ ایک علانیہ گناہ کرنے والے کی اصلاح زیادہ ممکن ہے[1]۔

۴۔ جرم گناہ کے بہ نسبت جرم کا لفظ عام طور سے تنگ مفہوم میں استعمال ہوتا ہے۔ اس سے مراد صرف اُن ملکی قوانین کی خلاف ورزی ہوتی ہے، جو مستوجب سزا ہیں۔ اخلاق کی تمام خطاؤں اور کوتاہیوں کو جرم کے تحت میں نہیں رکھا جاسکتا مثلاً احسان فراموشی کو لو، کہ قانون اُس کی کوئی سزا نہیں مقرر کرسکتا، اس لئے کہ عملاً اُن خطاؤں کی تحدید و تشخیص خارج از امکان ہے۔ جو احسان فراموشی میں داخل ہیں اس کے علاوہ محتاط و دیانت دار اشخاص کا احساسِ اخلاق، اُن کی جماعت کے معمولی ضابطۂ اخلاق سے آگے نکل جایا کرتا ہے، اور اس طرح وہ بہت سی ایسی چیزوں کو گناہ سمجھتے ہیں، جنکو عام لوگ کوئی جرم نہیں خیال کرتے۔ نیز جبکہ گناہ کے برے نتائج زیادہ تر خود اس کے مرتکب ہی پر مرتب ہوتے ہیں، تو اُس کے خلاف کوئی خاص قانون بنانا غیر ضروری سمجھا جاتا ہے۔

۵۔ سزا گناہ کے برے نتائج، ارتکاب گناہ سے کبھی منفک نہیں ہوتے اور کسی نہ کسی صورت سے اپنے مرتکب پر ضرور لوٹتے ہیں۔ سقراط کا قول تھا کہ ظلم (غلط کاری) کرنا ظلم سہنے سے زیادہ برا ہے؛ جو ایک معنی کر کے بالکل سچ ہے۔ کیونکہ ظلم سہنے کے نتائج محض خارجی ہوتے ہیں، روح کو کوئی نقصان نہیں پہنچاتے۔ بخلاف اس کے جو شخص ظلم کرتا ہے، وہ میزان ہستی میں اپنے کو ہلکا کر دیتا ہے، اور اسطرح خود اپنی ذات پر وہ اس سے زیادہ ظلم کرتا ہے، جتنا کہ کوئی دوسرا کرتا۔ بااین ہمہ ظلم یا غلط کاری کے نتائج علانیہ طور پر خود مرتکب یا دوسروں کو ہمیشہ نظر نہیں آتے، بلکہ اکثر تو وہ یہ خیال کرتا ہے، کہ ان سے صاف بچکر نکل گیا ہے۔ لیکن ایسا ہونا عدل و انصاف کے فطری احساس کے منافی ہے۔ کیونکہ فطرۃً ہم یہ سمجھتے ہیں، کہ آدمی کو اُس کے افعال کا بدلہ ملنا ہی چاہئے۔ اور ایسا سمجھنا

---

[1] علیٰ ہذا حکومت کی زندگی میں بھی اکثر یہی مستحسن ہوتا ہے، کہ اس کی برائیاں سامنے آجائیں۔ اسی لئے کہا جاتا ہے، کہ ادھورے ظالم بادشاہ سے پورا ظالم بادشاہ بہتر ہے۔ موازنہ کے لئے دیکھو بکل کی "(History of Civilisation)"، تاریخ تمدن جلد اول صفحہ ۳۳۳۔

عقلاً حق بجانب معلوم ہوتا ہے۔ نیکوکار آدمی انسانی ترقی کے لئے جنگ کرتا ہے، اور ہم بالکل قدرتی طور پر توقع کرتے ہیں، کہ خدا اسکا ساتھ دیگا، اور اُس کی مساعی جمیلہ مشکور ہوں گی۔ دوسری طرف بدکار آدمی خدا اور انسان کے خلاف جنگ کرتا ہے، اور یہ بالکل خلاف عقل و فطرت معلوم ہوتا ہے، کہ اُسکو فلاح نصیب ہو۔ اگر نیکوکار آدمی عارضی طور پر ناکام بھی رہتا ہے، تب بھی ہم یہی یقین رکھتے ہیں، کہ بالآخر اُس کا عمل ضایع نہ ہوگا[1]۔ اگر دنیا انصاف پر مبنی ہے تو نیکی کو فلاح یاب ہونا ہی چاہیئے، اور اس لئے اس کا کرنے والا بھی لازماً فلاح یاب ہوگا۔ اسیطرح اگر ایک بدکار آدمی عارضی طور پر کامیاب نظر آتا ہے، تو ہم سمجھتے ہیں، کہ یہ کامیابی محض چند روزہ ہے۔ اور بالآخر اُس کو اپنی بدکاری کا خمیازہ یقیناً بھگتنا پڑیگا۔ انتقام و امتنان کے فطری احساسات کی عقلی بنیاد یہی ہے۔ اس سے ہماری یہ مراد ہرگز نہیں ہے، کہ ان احساسات کا اصل وجود اسی اقتضاء عقل کا نتیجہ ہے۔ کیونکہ یہ نفسیات کی بحث ہے، جو ہمارے موضوع سے خارج ہے[2]۔ بلکہ ہمارا منشا صرف یہ ہے، کہ یہ فطری احساسات اگر عقلاً بھی حق بجانب نہ ہوتے تو انسانی شعور اور خیالات کی ترقی کے بعد ان کا قائم رہنا مشکل ہوجاتا اور ہم کو یہاں اس عقلی ہی نقطۂ نظر سے بحث ہے۔

جزا و سزا کی ابتدا فطری احساسات ہی سے ہوئی ہے۔ لیکن جہاں تک محض ذاتی و انفرادی روابط کا تعلق ہے، جس قدر انسان ترقی کرتا جاتا ہے، اسی قدر انتقام اور کسی حد تک امتنان کا احساس کمزور ہوتا جاتا ہے۔ ابتدائی انسان یا اس کے کسی متعلق قریب پر اگر کوئی ظلم ہو، تو وہ انتہا سے زیادہ مشتعل ہوجاتا ہے، اور جلد سے جلد انتقام لینے کی کوشش کرتا ہے۔ مگر جسقدر اخلاقی شعور ترقی کرتا جاتا ہے، ذاتی انتقام کا احساس ضعیف ہوتا جاتا ہے۔ لوگ سمجھنے لگتے ہیں کہ محض انفرادی

[1] دیکھو سجوک کی "مناہج اخلاقیات" کے آخری پیراگراف۔ (ان اللہ لا یضیع اجر المحسنین۔ م)۔
[2] دیکھو مل کی "افادیت" باب ۵۔ نیز آدم اسمتھ کی "نظریۂ احساسات اخلاق" حصۂ دوم فصل ۲۔ باب ۳۔ اس باب میں آدم اسمتھ نے انتقام کی اصل اور اس کی عقلی بنیاد کی بحث میں نہایت صاف طور پر فرق کیا ہے۔

ظلم و زیادتی بہت زیادہ اہمیت کی شئے نہیں ہے، اور بعض حالات میں اس سے درگذر کیا جاسکتا ہے۔ اُن کو یہ نظر آتا ہے کہ اُن کی ذات پر ظلم نوع انسان پر ظلم کو مستلزم نہیں ہے، اور زیادہ اہم یہی آخر الذکر ظلم ہے۔ بخلاف اس کے جماعتی ظلم و تعدّی کا احساس انسان کی ترقی سے ضعیف نہیں ہوتا جماعت کے ظلم یا اجتماعی قانون کی خلاف ورزی کو اس وقت تک نہیں بخشا جاسکتا جب تک کہ اس قانون کا حکم پورا نہ کردیا جائے یعنی برے کام کی برائی اور عدم جواز کو (سزا سے۔ م) پوری طرح عیاں نہ کردیا جائے۔ سزا کا حق بجانب ہونا اسی پر مبنی ہے۔

۶۔ **نظریاتِ سزا۔** مقصد سزا کے متعلق اصولی نظریات تین قرار دیے گئے ہیں۔ نظریۂ منع (یا بازداری)، نظریۂ تعلیم (یا اصلاح) اور نظریۂ مکافات۔ نظریۂ منع کی رو سے سزا کا مقصد دوسروں کو ارتکاب جرم سے باز رکھنا ہے۔ لیکن اگر سزا کا مقصد صرف یہی ہوتا، تو اخلاقی احساس کی ترقی کے ساتھ، سزا کا قانون غالباً موقوف ہو جاتا۔ اس لئے کہ یہ کوئی انصاف نہیں، کہ محض دوسروں کے فائدہ کے لئے کسی شخص کو تکلیف دیجائے اس سے تو لازم آتا ہے، کہ انسان بجائے خود غایت نہیں، بلکہ خالی وسیلہ ہے۔ دوسرا نظریہ یہ ہے، کہ سزا کا مقصد خود مجرم کی تعلیم یا اصلاح ہے۔ موجودہ زمانہ میں یہی خیال زیادہ مقبول عام معلوم ہوتا ہے[1]۔ کیونکہ یہ ہمارے عہد کے انسان دوست احساسات کے زیادہ موافق ہے۔ لیکن اس نظریہ کی بنا پر سزائے موت کو حق بجانب ثابت کرنا مشکل ہے، نیز سزا کی اور بھی بہت سی صورتیں، اس نقطۂ نظر کی رو سے بے اثر ماننا پڑیں گی۔ کیونکہ بہتیری مثالوں میں نرمی کا برتاؤ سزا سے زیادہ موثر ثابت ہوگا۔ تیسرا نظریہ مقصد سزا کا یہ ہے، کہ آدمی کو اپنے فعل کا خمیازہ خود بھی بھگتنا چاہیئے، یعنی اُسکو یہ معلوم کرا دینا چاہیئے، کہ اُس کے فعل کے برے نتائج صرف دوسروں ہی کے لئے نہیں بلکہ خود اُس کے حق میں بھی برے ہیں[2]۔ یہ نظریہ ابتدائی درجہ کے انسانوں کے،

[1] گو اکثر لوگ، شاید اُس نظریہ کو نظریۂ منع کے ساتھ ملا کر مانتے ہیں۔

[2] اس خیال کی پر زور تعبیر کے لئے دیکھو کارلائل کی "Latter Day Pamphlets" نمبر ۲۔ نیز آدم اسمتھ کی "نظریۂ احساسات اخلاق" حصہ دوم، فصل ۱۔ باب ۴۔ نوٹ۔ بریڈلی کی "مباحث اخلاقیات" مقالہ اول۔

اُس خیال کا آئینہ ہے، جو وجود سزا کی اصلی بنیاد تھا۔ لیکن بعد کو، خصوصاً مسیحی ممالک میں، یہ خیال اسلئے متروک ہوتا گیا، کہ بظاہر انتقام کے غیر مسیحی جذبہ پر مبنی نظر آتا تھا۔ لیکن دراصل یہ غلط فہمی ہے۔ مسیحیت نے انتقام کو اس لئے مذموم قرار دیا ہے، کہ اس کا منشا ذاتی بغض و عناد ہوتا ہے۔ لیکن عدالت جو سزا دیتی ہے، وہ بغض و عناد کے کسی جذبہ کو مستلزم نہیں ہوتی۔ وہ تو صرف مجرم کے فعل کو دیکھتی ہے، کہ اس نے جرم کا ارتکاب کیا ہے، لہذا بالکل حق بجانب ہے، کہ اپنے کئے کا خمیازہ بھی بھگتے۔ اور اگر کوئی جماعت (سوسائٹی) مجرم کی سزا ہی سے اجتناب کرے تو وہ درحقیقت ایک طرح کے تناقض کی مرتکب ہوگی۔ فرض کرو کہ ایک جماعت میں چوری کے خلاف قانون موجود ہے، اور پھر بھی چور کو سزا نہیں دی جاتی، درآنحالیکہ وہ تاوان بھی نہیں ادا کرسکتا، تو ایسی جماعت کے قوانین کی حیثیت نصیحت و مشورہ سے زیادہ نہ ہوگی۔ جو احکام کی قوت سے یکسر خالی ہوں گے یا کم از کم یہ ایسے احکام ہوں گے جن میں مستثنیات کی گنجائش ہے۔ کیونکہ قطعی احکام کے معنی تو یہ ہیں، کہ یا آدمی اُن کی خلاف ورزی سے باز رہے، یا اگر خلاف ورزی کرے، تو پاداش کے ذریعہ سے ان کی قوت و اقتدار کو نمایاں کیا جاسکے[1]۔ سزا کا اصلی مقصد یہی معلوم ہوتا ہے، کہ اس اقتدار کو قائم رکھا جائے، لیکن ایک لحاظ سے یہ مقصد اول الذکر دونوں مقاصد کو بھی مشتمل ہے، اس لئے کہ اقتدار قائم رکھنے والی پاداش خود مجرم کی اصلاح اور دوسروں کی منع و عبرت دونوں باتوں کا کام دے سکتی ہے، بلکہ اصل یہ ہے کہ جب تک سزائے اقتدار قانون کا تحفظ یعنی یہ دکھلانا مقصود نہ ہو، کہ قانون شکنی کی صورت میں بھی قانون کی قوت قائم رہتی ہے، اس وقت تک، اس سے نہ اصلاح کی غرض پوری ہوسکتی ہے، اور نہ منع کی کیونکہ مجرم کو کوئی حقیقی ندامت صرف اُسی صورت میں ہوسکتی ہے، جب اُس کو یہ نظر آئے کہ اُس کی سزا، اس کے جرم کا قدرتی یا منطقی نتیجہ ہے۔ نیز دوسروں کو بھی اُسی صورت میں امتناع و اجتناب کا سبق حاصل ہوسکتا ہے، جب کہ وہ کسی شخص کی سزا کو اس کے فعل کا لازمی نتیجہ سمجھیں، جس سے اُن کو

[1] موازنہ کے لئے دیکھو اوپر کتاب ۲، باب ۳، فصل ۲۔

عبرت ہو۔ لہٰذا اس معنی کر کے سزا کا بہترین نظریہ، نظریۂ منع قرار پاتا ہے[1]۔

۷۔ ذمہ داری۔ سزا کی بحث میں یہ جاننا لازمی ہے، کہ آدمی کو اپنے افعال کا ذمہ دار کس حد تک قرار دیا جا سکتا ہے۔ جنون و دیوانگی کا عذر آدمی کو ہمیشہ سزا سے بری کر دیتا ہے۔ لیکن بعض لوگ اس سے بھی آگے بڑھکر یہ کہتے ہیں، کہ کسی جرم کا ارتکاب ہی بجائے خود جنون کی دلیل ہے، اور اس لئے کسی مجرم کو بھی، اُسکے جرائم کا ذمہ دار نہیں قرار دیا جا سکتا۔ لہٰذا سزا دینے کی جگہ ہم کو چاہیے، کہ مجرموں کے خلل دماغ کا علاج کریں[2]۔ اس خیال کی بنیاد تمام تر یہ ہے، کہ انسان اپنے کردار میں مجبور محض ہے۔ اسکے افعال خود اُسکے ارادہ کے نہیں، بلکہ اُس کے حالات کے پیدا کردہ ہوتے ہیں۔ لیکن اوپر ہم نے ارادہ کی آزادی کا جو نظریہ اختیار کیا ہے، اگر وہ صحیح ہے، تو جبریت کا یہ خیال غلط ہے۔ آدمی جو کچھ کرتا ہے، اگر پوری آگاہی کے ساتھ کرتا ہے، تو اُس کے افعال، خود اُسی کی سیرت کا نتیجہ کہے جائینگے، اور اس سیرت کے ماورا کسی اور شئے کو ان کا ذمہ دار ٹھہرانا قطعاً ناممکن ہے[3]۔ باقی رہا جنون تو اُس کی حالت مختلف ہے اُس میں آدمی نہ اپنے آپے میں

---

[1] نظریۂ سزا کی مکمل بحث فلسفۂ قانون سے متعلق ہے۔ میں نے یہاں اس کے صرف اہم پہلوؤں کا ذکر کیا ہے۔ سزا کے پورے موضوع پر سب سے زیادہ مجتہدانہ و مفید بحث وہ ہے، جو ہیگل نے اپنی کتاب فلسفۂ صواب" (فصل ۹۶-۱۰۳) میں کی ہے۔ مذکورۂ متن نظریات کے علاوہ، سزا کے متعلق اور بھی نظریات ممکن ہیں۔ مثلاً یہ کہ سزا کا اصل مقصود یہ ہے، کہ مجرم سے نجات ملجائے، تاکہ آیندہ اس کے شر کا خطرہ نہ رہے۔ یہ کسی قدر اختلاف کے ساتھ وہی مذکورۂ بالا منع والا نظریہ ہے، لیکن اس کا مصداق سزا کی صرف چند صورتیں ہو سکتی ہیں۔ اس ساری بحث کے لئے گرین کے مجموعۂ مصنفات (جلد دوم ص۴۸۶-۵۱۱) کا حوالہ دیا جا سکتا ہے، جس کا پڑھنا خالی از دلچسپی نہو گا۔ اسٹیفن کی "Social Rights and duties" ("اجتماعی حقوق و فرائض") میں بھی اس موضوع پر بحث ہے۔ نیز "بین الاقوامی جریدۂ اخلاقیات" میں دیکھو جلد دوم نمبر ۱ ص۲۰-۳۱ و ص۵۱-۷۶ اور نمبر ۲ ص۲۳۲-۲۳۹ جلد چہارم، نمبر ۳ ص۲۶۹-۲۸۷۔ جلد پنجم، نمبر ۲ ص۲۲۱-۲۴۳۔ جلد ششم نمبر ۴ ص۴۷۹-۵۰۲۔ اور جلد ہفتم، نمبر ۱ ص۹۵-۶۔

[2] بٹلر نے "Erewhon" میں اس کی نہایت پرلطف توضیح کی ہے۔

[3] دیکھو اُوپر کتاب اول، باب ۳ خصوصاً تعلیق۔

رہتا، نہ اُس کے افعال، خود اُسکے افعال کہے جاسکتے ہیں۔ البتہ صحیح الحواس آدمی کے کردار کا بھی ایک حصّہ ایسا ضرور نکلتا ہے، جس کا وہ پورا ذمہ دار نہیں ٹھرایا جاسکتا۔ مثلاً ناواقفیت بہت سی چیزوں کے لئے عذر بنجاتی ہے، بشرطیکہ ناواقفیت بجائےخود مجرمانہ نہو۔ اسی طرح ہروہ حالت، جس میں آدمی کو اپنے اوپر پورا قابو نہ رہتا ہو، اُس کی ذمہ داری کو زائل کردیتی ہے۔ مگر یہ حالت ایسی نہ ہونی چاہئے، جس کا الزام خود اُسی پر عائد ہوتا ہو، جیسی کہ مثلاً نشہ کی حالت ہے۔ جو کام آدمی کسی ہیجان میں کر بیٹھتا ہے، اُسکی بھی ذمہ داری اُس پر اتنی نہیں عائد ہوتی جتنی کہ سکون کے دیدہ و دانستہ کام کی ہوتی ہے۔ اِلّا آنکہ اس نے عادۃً ایسا عالم اختیار کررکھا ہو، جس میں ہیجان کا زیادہ احتمال رہتا ہے[1]۔

۳۔ ندامت جب آدمی سے کوئی برا کام سرزد ہوجاتا ہے، اور اس کی برائی اس کو نظر آتی ہے، تو ایک خاص قسم کی تکلیف محسوس ہوتی ہے، جس کو اذیت ضمیر سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس اذیت کا سبب ہمارے فعل اور نصب العین کے مابین اختلاف یا تفاوت کا احساس ہوتا ہے۔ اسی لئے یہ اذیت ہمارے گناہ کے مساوی و ہم نسبت نہیں، بلکہ اُس تفاوت کے ہم نسبت ہوتی ہے، جو ہم کو اپنے گناہ اور اپنے اخلاقی پیش نہاد کے مابین نظر آتا ہے۔ ایک "سنگ دل گناہ گار"، کو اس اذیت کا بہ مشکل ہی احساس ہوتا ہے، کیونکہ اُس نے اپنے کو ایسے عالم کا عادی بنالیا ہے، جس کے نصب العین کے ساتھ اُس کے افعال کامل مطابقت رکھتے ہیں۔ اُس کو اپنے اس عالم سے وسیع تر عالم کا شاذ ہی کبھی احساس ہوتا ہے، اور جب کبھی ہوتا ہے، تو ایک خفیف سی عارضی اذیت محسوس ہوکر رہجاتی ہے۔ بخلاف اس کے ایک ذکی الحس اخلاق کا آدمی، جو بلند تر عالم کا عادی ہے، اُس سے اگر کوئی بری حرکت سرزد ہوجاتی ہے تو نہ صرف اُس کے ضمیر کو عارضی طور پر اذیت ہوتی ہے بلکہ اگر اسکی یہ حرکت کوئی سنگین گناہ ہے، تو ایک پیہم و مستمر احساس یہ پیدا ہوجاتا ہے، کہ وہ اپنی اصلی سطح سے گرگیا ہے۔ اپنے تنزل و انحطاط کے اسی مستمر احساس

---

[1] اس پورے موضوع کی بحث کے لئے دیکھو "اخلاقیات ارسطو" کتاب سوم، باب ۵۔

کا نام ندامت ہے۔ جو اپنی عمیق ترین صورت میں محض کسی خاص فعل کی تکلیف پر نہیں، بلکہ پوری سیرت کے احساس پستی پر مشتمل ہوتا ہے۔ یعنی آدمی کو یہ معلوم ہوتا ہے، کہ اس نے سب سے بڑے قانون کا جرم کیا ہے، اور اس کی ساری سیرت محتاج اصلاح ہے اس کی بہترین مثال، میرے نزدیک زبور (مزمور ۵۱) میں ملتی ہے، "(اے خدا) میں نے تیرا اور صرف تیرا گناہ کیا ہے اور تیرے ہی حضور بدی کی ہے.... دیکھ میں نے برائی میں صورت پکڑی، اور گناہ کے ساتھ میری ماں نے مجھکو پیٹ میں لیا"

۹ - اصلاح - ندامت[1] کا قدرتی نتیجہ سیرت کی اصلاح ہوتی ہے۔ البتہ اگر ہم اپنے ضمیر کو مردہ کردیں، یعنی اپنی توجہ کو اخلاق کے اعلیٰ عالم سے برابر ہٹاتے رہیں اور زندگی کے کسی ادنیٰ عالم کے عادی ہو جائیں، تو اس نتیجہ کو بآسانی روکا جا سکتا ہے، اس لئے کہ اعلیٰ نقطۂ نظر کا قائم رکھنا انسانی زندگی کے لئے کوئی ناگزیر شے نہیں ہے۔ لیکن اگر ہم اسطرح دیدہ و دانستہ ضمیر کی آواز سے اپنے کانوں کو بہرا نہ کرلیں، تو یقیناً ندامت کا قدرتی نتیجہ یہی ہونا چاہیئے، کہ جس سطح سے ہم گر گئے ہیں، اس کو دوبارہ حاصل کرنے یعنی اپنے افعال کو اپنے نصب العین کے مطابق بنانے کی کوشش کریں گے۔ اس کے لئے اکثر کسی نہ کسی ایسے تجدد و بیداری کی ضرورت پڑتی ہے، جس کا ہم نے اوپر تبدیل مذہب کے ضمن میں ذکر کیا ہے۔ ابھی اوپر زبور کا جو حوالہ گذرا ہے، اس میں اس عمل تجدد کی مثال بھی موجود ہے کہ "(اے خدا) زوفا سے مجھکو دھو دے، تاکہ میں پاک ہو جاؤں۔ میرے اندر ایک پاک دل پیدا کردے" اس مجازی تعبیر سے مراد وہی بلند تر عالم کا احساس و تعود ہے، جو ہماری قلب ماہیت کر دیتا ہے۔ جب یہ قلب ماہیت ہوگئی، تو

[1] بعض مصنفین نے لفظ ندامت کے استعمال کو صرف اُن صورتوں کے لئے مخصوص کردیا ہے جن میں کہ یہ توبہ کی حد تک نہیں پہنچتی۔ بعض اوقات آدمی کو اپنی گمراہی کا اس قدر قوی و شدید احساس ہوتا ہے، کہ اس کو دوبارہ راہِ راست کا حصول قطعاً ناممکن معلوم ہوتا ہے، اور اس کا دل یک سر مایوسی میں ڈوب جاتا ہے۔ لیکن ندامت کے لفظ کو صرف انہی صورتوں کے لئے محدود کرنے کی کوئی معقول وجہ نہیں نظر آتی۔ بلکہ صحیح معنی میں خلش ضمیر کی ہر صورت اس کے مفہوم میں داخل ہے۔

پھر ادنیٰ عالم یا پست درجہ کا فعل صادر ہونا تقریباً ناممکن ہو جاتا ہے، بلکہ بعض پرجوش مذہبی لوگوں نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے، کہ اس تزکیہ کے بعد گناہ کا ارتکاب قطعاً ناممکن[1] ہے لیکن یہ مبالغہ ہے۔ جو کچھ واقعاً ممکن ہے، وہ یہ ہے، کہ ہم اپنے ارادوں کو قطعی طور پر بلند ترین نقطۂ نظر سے وابستہ کر دیں، اور اپنے افعال کو بتدریج اس نقطۂ نظر کے مطابق بنانے کی عادت ڈالیں۔ اس طریقہ سے ہم ارادہ کو تقریباً کمال پاکیزگی تک پہنچا سکتے ہیں۔

۱۰۔ عفو

سزا کا مدعا یہ بیان کیا گیا ہے، کہ جرم کا ردعمل مجرم ہی پر ہونا چاہئے تاکہ قانون کا اقتدار بھی قائم رہے، اور خود مجرم کو توبہ اور اصلاح کی توفیق ہو۔ لیکن یہ اصلاح سزا کے بغیر بھی ممکن ہے۔ مثلاً تعلیم سے۔ موجودہ دور کا انسان دوست احساس یہی چاہتا ہے، کہ جہاں تک ممکن ہو، مجرموں، خصوصاً نوجوان مجرموں کی اصلاح کے لئے سزا کے بجائے تعلیم ہی کے طریقہ کو اختیار کرنا چاہئے۔ اور جہاں اس طریقہ سے اصلاح ممکن ہو، جرم کو معاف کر دینا چاہئے۔ مگر اس کے معنی یہ نہیں ہیں، کہ اوپر سزا کے متعلق جو کچھ بیان کیا ہے، وہ غلط ٹھہرتا ہے۔ اس کی صحت اپنی جگہ پر علیٰ حالہ باقی ہے[2]۔

۱۱۔ فسادِ جماعت

یہاں تک ہم نے صرف انفرادی زندگی کے اخلاقی قبح پر نظر کی ہے لیکن افراد کی طرح جماعت بھی اخلاقی حسن یا قبح سے متصف ہوتی ہے۔ یعنی اسکے رسوم و شعائر یا تو اس نوعیت کے ہوتے ہیں، کہ ان سے شہریوں کو اعلیٰ سطح کی زندگی اختیار کرنے میں ہمت افزائی ہوتی ہے، یا وہ ایسے ہوتے ہیں، جن سے اس میں رکاوٹ پیش آتی ہے، بلکہ بعض صورتوں میں تو نیکی کرنا قریب قریب ناممکن ہو جاتا ہے[3]۔

---

[1] مثلاً دیکھو یوحنا کا پہلا خط باب ۳۔ آیت ۹ "ہر کوئی جو خدا سے پیدا ہوا ہے، گناہ نہیں کرتا کیونکہ اسکا تخم اس میں رہتا ہے، اور وہ گناہ نہیں کر سکتا، کیونکہ خدا سے پیدا ہوا ہے"

[2] سزا اور عفو میں جو تعلق ہے، اس کے لئے کیرڈ کی کتاب "ہیگل" میں بعض نہایت ہی مفید باتیں ملینگی۔ دیکھو ص ۲۸-۳۰

[3] پروفیسر میورہیڈ نے ان شعائر میں مثلاً فحش خانوں، قمار خانوں، اوباش خانوں، لوٹ خانوں (مثلاً ہندوستان کی یونیورسٹیاں۔ م) کو شمار کیا ہے۔

تمدن کے صحیح معنیٰ یہ ہیں کہ اجتماعی نظام و حالات ایسے ہوں کہ نیکی کو ممکن سے ممکن حد تک آسان اور بدی کو ممکن سے ممکن حد تک مشکل بنا دیں۔ لیکن جو تمدن فی الواقع موجود ہے، وہ فضائل و رذائل دونوں کا مجموعہ ہے اور دونوں کی یکساں صلاحیت رکھتا ہے۔ اس کی تعمیر میں بدی کے استیصال کا کوئی خاص لحاظ نہیں رکھا گیا ہے۔ بلکہ برک کی زبان میں زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ "بدی کی چونکہ پوری قوت نہیں باقی رہی ہے۔ لہٰذا اس کا آدھا شر بھی فنا ہو گیا ہے۔" موجودہ تمدن کی غایت نیکی کی نہیں بلکہ صرف عزت کی ترقی ہے۔ اور بہادرانہ نیکی کے لئے تو بجائے سہولت کے مختلف طرح کی دشواریاں پیدا ہو گئی ہیں[1]۔ دولتمندوں کو عیش پرستی کی ترغیب ہوتی ہے۔ ضروریات زندگی کا روز بروز اضافہ ہے، جن کے پورا کرنے کے لئے لوگ ذلیل و ناروا وسائل تک سے کام لیتے ہیں۔ دوسری طرف غریبوں کا یہ حال ہے کہ ان کے افلاس سے ناجائز فائدہ اٹھایا جاتا ہے، یعنی وہ دوسروں کے منافع کا محض آلہ بن کر رہ گئے ہیں خود اپنی ذات کی اصلاح و ترقی پر توجہ کی ان کو مہلت نہیں نصیب ہوتی جب کوئی قوم اس نوبت کو پہنچ گئی ہو، تو اکثر اُس کا سقوط و انحطاط شروع ہو جاتا ہے۔ جو ایک قدرتی نتیجہ ہے۔ الا آنکہ کوئی ایسا مصلح پیدا ہو جائے، جو اس قوم کو چونکا دے، جیسے کہ ہمارے عہد میں کارلائل اور رسکن گذرے ہیں۔ کبھی کبھی قوم کی اس انحطاط پذیری کو انقلاب بھی بچا لیتا ہے۔ لیکن انقلاب خود علی العموم اس سے کم اخلاقی شر اپنے ساتھ نہیں لاتا جتنا کہ کسی جماعت کی فاسد حالت میں پایا جاتا ہے۔ کبھی کبھی کوئی قوم راست روی سے اس قدر دور ہو جاتی ہے، کہ دوسری قومیں، اُسکی سزا کے لئے اپنی مداخلت کو جائز سمجھنے لگتی ہیں۔ ایسی ہی صورتوں میں اقدامی جنگ حق بجانب معلوم ہوتی ہے۔ لیکن دراصل یہ حق بہت ہی شاذ حالات میں کسی قوم کو حاصل ہوتا ہے۔ کہ وہ دوسری قوم کے معاملات کا اُپنے کو زبردستی حکم (جج) بنا لے۔ قدیم زمانہ میں یہودی شاید اپنے کو اس قسم کا حکم سمجھتے تھے موجودہ زمانہ میں کوئی ایک قوم نہیں، بلکہ متعدد قومیں ملکر البتہ یہ کر سکتی ہیں، کہ وہ کسی خاص جماعت کی فاسد حالت کے لئے اپنے فیصلہ کو

[1] دیکھو کارلائل کا مضمون "Opera" پر۔

صائب تحسین طبع

باب ہفتم

اخلاقی ترقی

۱۔ ارتقاء اجتماعی۔ اگرچہ گذشتہ ابواب میں ہم نے جابجا، اس امر کا ذکر کیا ہے، کہ حیات اخلاق ایک ارتقائی عمل ہے، تاہم جو بحث ہم نے کی ہے وہ بڑی حد تک ایسی تھی کہ گویا اخلاقی زندگی ایک قائم و ساکن شئے ہے۔ لیکن اوپر کے دو بابوں میں مصلحین اخلاق کی نسبت جو کچھ لکھا گیا ہے، وہ اخلاقی ترقی کی زیادہ صاف واضح بحث کا مقتضی ہے۔ گو اس امر میں کہ دنیا ترقی کر رہی ہے، ہمارا کبھی کبھی کتنا ہی شک کرنے کا جی کیوں نہ چاہتا ہو، تاہم، اس کی صداقت اب کسی نہ کسی صورت میں عام طور پر تسلیم کیجاتی ہے۔ دنیا کی ترقی کا یہ خیال بحیثیت مجموعی تمامتر دور حاضر ہی کی پیداوار اور عہد فطرت کے انسانی خیالات سے کسی قدر مختلف شئے ہے۔ یہ دلفریب مایوسی صرف ہریشس ہی کے ساتھ مخصوص نہیں تھی کہ موجودہ نسل اپنے بہادر اسلاف کی تنزل پذیر

ا؎ اس باب کو ظاہر ہے کہ طب اخلاق کے صرف اخلاقیاتی پہلو سے تعلق تھا۔ باقی اس کے متعلق دوسرے مباحث کے لئے دیکھو مرسیر کی " Conduct and its disoders " ("کردار اور اس کا اختلال") نیز مسٹر ڈبلیو۔ ڈی مارلیسن کی " Jnvenile Offendere " ("نوجوان مجرم") اور " Crime and its causes " (جرم اور اس کے اسباب) انریکو فری کی " Criminal socialogy " ("اجتماعیات جرم") ماڈسلے کی " body and Mind " ("جسم ونفس")۔ ان کے علاوہ نفسیات فاسدہ اور علم الجرائم وغیرہ کی دوسری کتابوں میں بھی یہ مباحث ملیں گے۔ گناہ اور سزا کی بحث کے لئے دیکھو ڈاکٹر میک ٹگارٹ کی "کونیات ہیگل" باب ۵ و ۶۔

یادگار ہے۔ بلکہ گذشتہ عہد زریں کا خیال، جبکہ انسان موجودہ زمانہ کی عیش پرستیوں اور حماقتوں سے پاک تھا، ایک ایسا تخیل ہے، جو آدمی کی غیر قانع فطرت کے لئے اپنے اندر قدرتی کشش رکھتا ہے۔ اور واقعات کے لحاظ سے یہ تخیل بالکل بے بنیاد بھی نہیں ہے۔ اگر "نئے حالات اپنے ساتھ نئے فرائض لاتے ہیں" تو ساتھ ہی شر کے لئے نئے مواقع بھی پیدا کر دیتے ہیں۔ مثلاً آج کل کے تاجرانہ اخلاق کا موازنہ اگر پرانے زمانہ کے اخلاق سے کرو، تو یہ فیصلہ کرنے میں سخت زحمت پیش آئے گی، کہ ہم درحقیقت ترقی کر رہے ہیں یا تنزل۔ اگر ایک طرف بعض حیثیات سے ہمارے افعال زیادہ قابلِ اعتبار اور زیادہ معقول وسیع اصول پر مبنی معلوم ہوتے ہیں، تو دوسری طرف بعض حیثیات سے یہ بھی نظر آتا ہے، کہ ہم اگلے لوگوں کی بہ نسبت زیادہ خودغرض و بددیانت ہو گئے ہیں[1]۔ ہم کو اگر اپنی ترقی کا کچھ یقین ہوتا ہے، تو صرف اُس صورت میں جبکہ افراد کے افعال سے قطع نظر کر کے ہم اخلاق کے اُن اعلیٰ اصول اور نصب العینوں پر نظر کرتے ہیں، جو ہمارے زمانہ میں پیدا ہوئے ہیں۔ لیکن ساتھ ہی جب ہم یہ خیال کرتے ہیں، کہ ان اصول کا قیام بے اس کے بہ مشکل ہی ممکن تھا کہ ان کے مطابق عمل کرنے والے کچھ افراد موجود ہوں، تو ہم کو باور کرنا پڑتا ہے، کہ انفرادی زندگی میں بھی بحیثیت مجموعی کچھ نہ کچھ ترقی ضرور ہوئی ہے۔ رہا یہ خیال کہ موجودہ نظام حیات میں انحطاط کے جو گہرے خطرات پائے جاتے ہیں، وہ پہلے نہیں تھے، در اصل ہمارے اذعانِ ترقی کو ضعیف کرنے کے بجائے اور قوی کرتا ہے، بقول رسکن کے کہ گھاس ہر سال ہری ہو جاتی ہے، آفت اگر آتی ہے تو گیہوں پر کیونکہ اُسکی فطرت اعلیٰ ہے۔ اسی طرح انسان کے لئے اس کے علوِ فطرت کی بدولت جس ہبوط کا خطرہ رہتا ہے حیوانات اس سے محفوظ ہیں لیکن اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ ہم حیوانات کی حالت پر رشک کرنے لگیں۔ کارلائل نے سچ کہا ہے، کہ انسان کی اضافی شقاوت، اسکی حقیقی سعادت و بزرگی کا نتیجہ ہے، یا جیسا کہ امرسن نے لکھا ہے، کہ "ہماری کمزوری و کوتاہی کا اثبات دراصل ہماری روح کی برتری کا ایک لطیف کنایہ ہے"۔ حیوانات اعلیٰ گناہوں کی قابلیت ہی

[1] موازنہ کے لئے دیکھو مارشل کی "اصول اقتصادیات"، ص ۶-۸ اور صفحہ ۳۶۱۔

باب

نہیں یہ کہتے۔ "اپنے پڑوسی کی ہر دل عزیزی، جاہ و منصب وغیرہ جن چیزوں پر میں حسد کرتا ہوں (جو ایک اعلیٰ قسم کا گناہ ہے۔ م)، وہ ایک ایسے فاعل کے لئے جو نہ خود شاعر الذات ہے، نہ شاعر الذات فاعلوں سے تعلق رکھتا ہے، اُسی طرح ناپید ہیں، جسطرح رنگ اندھے کے لئے[1]" یہی حال تمدنی ترقی کا بھی ہے۔ علم اپنے اندر خیر و شر دونو کی قوت رکھتا ہے۔ ہماری دوزخ کی گہرائی ہماری جنت کی اونچائی کا پتہ دیتی ہے۔ اور اگر اعلیٰ تمدن کے اندر رہکر ہمکو اپنے تنزل و انحطاط کا خاص طور پر احساس ہو، تو ملٹن کے شیطان کی طرح یہ سمجھنا چاہیئے، کہ "اس قدر مہلک بلندی کا گرنا کچھ محل تعجب نہیں" لہذا اس امر میں شبہ کرنے کی کوئی معقول وجہ نہیں، کہ حالات زندگی کی عام ترقی کے ساتھ ساتھ، اخلاقی زندگی میں بھی کچھ ترقی ضرور ہوتی ہے[2]۔ سطور ذیل میں ہم اسی اخلاقی ترقی پر ذرا غور کرنا چاہتے ہیں۔

---

[1] دیکھو گرین کی "مقدمۂ اخلاقیات" ط ۱۳۱۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہیئے، کہ جن برائیوں کا گرین نے حوالہ دیا ہے، وہ تقریباً سب کی سب ایک ابتدائی صورت میں انسان سے نیچے کے حیوانات میں بھی پائی جاتی ہیں۔ انسان کی اصلی خصوصیت یہ نہیں ہے، کہ وہ شر یا برائی کے نئے اصناف اپنے اندر رکھتا ہے، بلکہ یہ کہ ان کے شر ہونیکا صاف و واضح شعور رکھتا ہے، اور اسی لئے اگر وہ ان میں مبتلا ہوتا ہے تو تنزل محسوس کرتا ہے۔ تاہم اس میں بھی شک نہیں، کہ تمدن کی بدولت شر کے زیادہ دقیق و پیچیدہ اصناف بھی پیدا ہو جاتے ہیں۔

[2] ایک حد تک کارلائل کو بھی اسکا اعتراف ہے۔ دیکھو اسکی "Heroes and Hero-worship" ("ابطال و ابطال پرستی") لکچر ۵ "ترقی انواع" کے مسئلہ پر فی زماننا جسطرح بحث کیجاتی ہے، گو میں اُس کا کچھ زیادہ قائل (طرفدار) نہیں ہوں..... تاہم اتنا کہہ سکتا ہوں، کہ نفس واقعہ کافی حد تک یقینی معلوم ہوتا ہے..... کوئی شخص بھی ایسا نہیں ہو سکتا، کہ اُسکے موجودہ خیالات و اعتقادات بعینہ وہی ہوں، جو اُس کے آباؤ اجداد کے تھے۔ اُسکا نقطۂ نظر جدید معلومات و انکشافات سے یقیناً کچھ نہ کچھ وسیع تر ہو جاتا ہے...... یہ تو ہر شخص کی انفرادی تاریخ ہے۔ باقی نوع انسان کی تاریخ میں، اسی حقیقت کا ظہور بڑے بڑے تاریخی انقلابات اور نئے ادوار کی صورت میں ہوتا ہے..... یہی حال عمل و اعتقاد کے ان تمام نظامات کا بھی ہے، جو ان سے پیدا ہوتے ہیں"

باب ششم

۲۔ عالمِ اخلاق۔ یہ ہم کو پہلے ہی معلوم ہو چکا ہے، کہ انسان کی اخلاقی زندگی جس شئے کے اندر گذرتی ہے، اُس کو اجتماعی یا اخلاقی عالم سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ اس عالم کی تعمیر تین مختلف عناصر سے ہوتی ہے۔ ایک تو اُس جماعت کا نصب العین، جس میں کہ آدمی رہتا ہے۔ یہ نصب العین ضابطۂ احکام، سلسلۂ ہدایات، یا کسی ایسی زندگی کی صورت میں پیش کیا جاتا ہے، جو ہماری تقلید کیلئے اُسوہ یا مثال کا کام دیتی ہے، دوسرا عنصر عالم اخلاق کا، وہ اجتماعی شعائر ہیں، جنکا اُوپر باب دوم میں ذکر کیا گیا ہے۔ اور تیسرا عنصر وہ افعال عادیہ ہیں، جنکو ہم یک گونہ نیم شعوری طور پر نقلاً اختیار کرتے ہیں، اور جو کسی واضح ہدایت یا کسی اسوۂ حسنہ کی دانستہ تقلید پر مبنی نہیں ہوتے۔ عالم اجتماعی کے یہ عناصر ثلثہ تقریباً ہر عہد اور ہر ملک میں کم یا زیادہ ترقی یافتہ صورت میں موجود ہوتے ہیں۔ لیکن باہم ان میں اکثر کافی اختلاف و تباین پایا جاتا ہے۔ یعنی کسی قوم کا نصب العین بحیثیتہ اُس کے شعائر یا عوائد کے حائل نہیں ہوتا، اور بعض اوقات تو خود عوائد و شعائر میں بھی پوری مطابقت نہیں ہوتی۔ مثلاً جن لوگوں کا مذہب صلح و آشتی کے نصب العین پر مبنی ہے اُن سے قتل و خوں ریزی کا ظہور ہوسکتا ہے (جیسا کہ عیسائیوں سے ہوتا ہے۔ م) اسی طرح کسی جماعت میں وحدت ازدواج کا شعار ہونا پاکبازی کے لئے دائمی ضمانت نہیں ہے۔ قوموں کی اخلاقی ترقی بڑی حد تک انہی عناصر ثلثہ کی باہمی تطبیق و توفیق کی کوشش پر مشتمل ہوتی ہے۔ گو کسی حد تک خود نصب العین کے ارتقاع اور شعائر و عوائد کی اصلاح پر بھی کوشش کیجاتی ہے۔

۳۔ ہمارے عالم کا باطنی تناقص۔ ان مختلف عناصر میں باہمی تطبیق کی خود ضرورت ہی اکثر نئے نصب العین یا نئے شعائر کی ضرورت پیدا کردیتی ہے۔ مثلاً جو شعائر ایسے ہیں، کہ انسانی عوائد کو اُن کے مطابق نہیں بنایا جاسکتا، وہ ناصائب و غیر تشفی بخش محسوس ہوتے ہیں، اور لازماً اُن کو مٹانا پڑتا ہے۔ چنانچہ قرون وسطیٰ کے پادریوں میں تجرد و عزوبت کا جو شعار قائم ہوگیا تھا، وہ بہت کچھ اسی نوعیت کا تھا۔ اسی طرح اگر ہمارے شعائر و عوائد ہمارے نصب العین کے متناقض پڑتے ہوں، تو اُس سے ہم کو اپنے نصب العین کی تنگی کا احساس

ہو سکتا ہے، مسیحیت کے ابتدائی نصب العین نے یونانیوں کے میل جول سے اسی طرح وسعت حاصل کی ہے۔ دوسری طرف یہ ہو سکتا ہے، کہ ہمارے عوائد میں بتدریج ایسی اصلاح ہو جائے، کہ جن شعائر میں ہم زندگی بسر کرتے ہیں، اُن سے وہ تطابق پیدا کرلیں۔ علیٰ ہذا ہمارے شعائر بتدریج ہمارے نصب العین کے مطابق بنجا سکتے ہیں۔ اور زیادہ تر شاید ایسا ہی ہوتا ہے۔ کبھی کبھی قوموں کی زندگی میں ایسے بحران کا وقت آتا ہے، جس میں یہ سوال اٹھتا ہے، کہ آیا شعائر میں انقلاب پیدا کرنا چاہیے یا لوگوں کے عوائد کی اصلاح مناسب ہوگی؟ مثلاً ہماری صنعت وحرفت کا موجودہ نظام اسی قسم کے بحران سے دوچار نظر آ رہا ہے۔

۴۔ بے کمالی کا احساس۔ علم اخلاق کے اُن تناقضات سے قطع نظر کر کے جو قدرتی طور پر ہم کو آگے بڑھنے کے لئے مجبور کرتے ہیں، خود ہمارے عوائد و شعائر اور نصب العینوں کے نقص و بے کمالی کا شعور بھی اِن کی ترقی کا موجب ہوتا ہے۔ اِس بے کمالی کا احساس پہلے پہل اکثر کوئی نہ کوئی مصلح کراتا ہے۔ جو یہ بتلاتا ہے، کہ ہمارا موجودہ نظام منطقی استواری سے خالی ہے۔ مثلاً ایک موقع پر ہم ایک طریق عمل اختیار کرتے ہیں، اور دوسرے موقع پر دوسرا، دراں حالیکہ اس اختلاف عمل کی کوئی کافی وجہ نہیں موجود ہوتی۔ اسی طرح بچوں کے ساتھ سلوک میں وہ یہ ناہمواری دکھلا سکتا ہے، کہ کبھی تو لوگ حد سے زیادہ اُن کو لاڈ پیار میں خراب کرتے ہیں، اور کبھی انتہائی شقاوت و بے رحمی سے کام لیتے ہیں۔ وہ یہ نمایاں کرسکتا ہے، کہ مختلف ممالک کے تعلقات میں جو اخلاق برتا جاتا ہے، وہ انفرادی تعلقات کے اخلاق سے جداگانہ ہوتا ہے اور پھر سوال کرسکتا ہے، کہ کیا اس تخالف کے لئے کوئی کافی وجہ موجود ہے۔ علیٰ ہذا حیوانات کو جو طرح طرح کی اذیت دیجاتی ہے، مثلاً یہ کہ اُن کو تشریحی تجربات کے لئے زندہ چیرا جاتا ہے، مختلف طریقوں سے اُن کا شکار کیا جاتا ہے، یا روزمرہ کے معمولی استعمال میں اُن کو جو تکلیفیں پہنچائی جاتی ہیں، اُن کے متعلق ایک مصلح اخلاق پوچھ سکتا ہے، کہ جب احساس اذیت کے لحاظ سے انسان وحیوان میں کوئی فرق نہیں نظر آتا تو پھر کیا وجہ ہے، کہ حیوانات کے حق میں ایسی بے رحمیاں روا رکھی جاتی ہیں، جو انسان کے ساتھ

قطعاً ناجائز ہیں۔ ان عوائد کی طرح وہ شعائر اجتماعیہ کی طرف بھی توجہ کر کے نظام حکومت، حیاتِ منزلی، اور صنعت وحرفت وغیرہ کے طریقوں میں جو اَنمل بے جوڑ باتیں پائی جاتی ہیں، ان کا بخیہ اُدھیڑ سکتا ہے، کہ یہ شعائر جن اصول پر مبنی ہیں، خود اُن اصول پر پورا عمل درآمد نہیں ہے۔ مثلاً وہ دریافت کر سکتا ہے، کہ فلاں حقوق ومناصب، جن کا دروازہ مردوں کے لئے تمام دنیا میں کھلا ہوا ہے، عورتوں کو اُن سے کس اصول کی بنا پر محروم رکھا جاتا ہے۔ سب سے آخر یہ کہ عوائد وشعائر سے بھی آگے بڑھکر ایک مصلح اخلاق اپنے حربۂ تنقید سے خود نصب العین پر حملہ کر سکتا ہے۔ وہ پوچھ سکتا ہے، کہ اعلیٰ ترین زندگی کے نصب العین کے متعلق ہم جو خیالات رکھتے ہیں، کیا ان میں کامل توافق وہمواری پائی جاتی ہے۔ کیا جن اصول سے ہم ایک موقع پر کام لیتے ہیں، اُنہی کو دوسرے موقع پر نظر انداز نہیں کر جاتے؟ اگر ہم پودینہ اور کمون جیسی حقیر چیزوں کا عُشر وصول کرنے کو ایک اہم شے سمجھتے ہیں، تو کیا اس سے وقیع تر قانونی معاملات اس کے برابر بھی توجہ کے مستحق نہیں؟ اگر میدان جنگ میں بہادری اور کھانے پینے میں عفت واعتدال مستحسن ہے، تو کیا مصائب میں صبر وثبات اور استعمالِ قوت میں ضبط وتحمل ضروری نہیں ہے؟ ایسے ہی سوالات، فرائض اور فضائل کے متعلق ہم کو اپنے خیالات کی توسیع واصلاح پر آمادہ کرتے ہیں۔[1] ترقی اخلاق کا یہ پہلو (یعنی اصلاح نصب العین۔ م)، اس قدر اہم ہے، کہ اسکی کسی قدر مزید تفصیل مناسب معلوم ہوتی ہے۔

۵۔ روحانی زندگی کی گہرائی۔

اخلاقی ترقی سب سے زیادہ نمایاں اور اُجاگر ہو کر اُس وقت نظر آتی ہے، جبکہ لوگ فرائض وفضائل کے متعلق زیادہ عمیق اور گہرے خیالات تک پہنچتے ہیں۔ گرین نے مقدمۂ اخلاقیات[2] کے جس حصہ میں فضیلت کے متعلق یونانیوں کے خیالات کا

[1] یہ آمادگی بذریعۂ ترغیب ہوتی ہے۔ مسٹر الگزنڈر کا خیال "اخلاق میں انتخاب طبعی" اسی موقع کے لئے ہے۔ دیکھو اُوپر کتاب دوم، باب ۵، فصل ۸۔

[2] کتاب سوم باب ۵۔

موجودہ خیالات سے مقابلہ کیا ہے، داور جو اُس بلند پایہ کتاب کا غالباً سب سے زیادہ مفید و مجتہدانہ حصّہ ہے) اس میں اخلاقی ترقی کے اس پہلو کی اُس نے نہایت ہی ماہرانہ توضیح کی ہے۔ یونانیوں کے ہاں کے انفرادی فضائل میں شجاعت و عفت کی دو اہم ترین فضیلتوں کو لے کر اُس نے دکھلایا ہے، کہ موجودہ زمانہ میں اِن کے مصداق اور اصول دونوں نے کتنی وسعت اور گہرائی حاصل کر لی ہے۔ مثلاً عفت کے بارہ میں اس نے لکھا ہے، کہ یونانیوں کے ہاں یہ فضیلت محض کھانے، پینے اور مباشرت کے سوالات تک محدود تھی۔ بخلاف اس کے آجکل اس میں ضبط نفس کی اور بھی بہت سی صورتیں داخل ہیں علاوہ بریں گرین نے نفس پرستی کی اُن جزئی صورتوں کے متعلق، جنکو یونانی رذائل میں شمار کرتے تھے، لکھا ہے کہ انہوں نے نفس کشی کی بنیاد جن اصول پر رکھی تھی، وہ اتنے گہرے نہیں تھے، جتنے کہ ہمارے موجودہ اصول ہیں۔

وہ کہتا ہے کہ "اخلاقی وفاداری کی جتنی صورتیں آج کل ہمارے سامنے ہیں اور جنکی خلاف ورزی شرمناک خیال کیجاتی ہے، وہ تنوع کے لحاظ سے، اُن سے کہیں زیادہ ہیں، جو یونانیوں کے پیش نظر تھیں، اور ہماری نفس کشی کا دائرہ اُن کے دائرہ سے بہت زیادہ وسیع ہے۔ اب صرف حکومت ہی ایک ایسی چیز نہیں ہے، جس کا دباؤ ہمارے حیوانی میلانات کو مغلوب رکھتا ہے، بلکہ تعلقات اجتماعی کی اور بھی ایسی گوناگوں صورتیں پیدا ہو گئی ہیں، جو ان میلانات کی روک تھام کرتی رہتی ہیں، اور جن کا یونانیوں کے ہاں پتہ تک نہ تھا۔ جس عیش پرستی میں آدمی کو پہلے کوئی مزاحمت نہیں محسوس ہوتی تھی، اب وہ بیوی، بچوں، عورتوں مردوں، ہم مذہبوں، یا ساتھیوں وغیرہ کے حقوق کی بنا پر اس سے باز رہتا ہے۔ .... رفاہ عام کے خیالات نے ذاتی لذت طلبی کے خلاف جن مطالبات کا احساس ہمارے ضمیر میں پیدا کرا دیا ہے، وہ گذشتہ زمانہ کے مطالبات سے کہیں زیادہ عمیق و وسیع ہیں، اور اس لئے لازماً اب زیادہ نفس کشی کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔" بلکہ گرین کا تو یہانتک

۱؎ موازنہ کے لئے دیکھو میور ہڈ کی "عناصر اخلاقیات" صفحہ ۲۲۵۔
۲؎ عناصر اخلاقیات صفحہ ۲۸۴۔

دعویٰ ہے، کہ جن چیزوں میں یونانی نفس کشی کو تسلیم کرتے تھے، اُن میں بھی ان کا اخلاقی شعور ہمارے اخلاقی شعور سے ناقص تھا خصوصاً جنسی ہوس رانی کے باب میں۔ لہذا ہمارے اخلاقی شعور میں جو تغیر واقع ہوا ہے، وہ صرف یہ نہیں ہے، کہ بعض فضائل کا دائرۂ عمل وسیع ہو گیا ہے، بلکہ جن اصول پر فضیلت کی بنیاد ہے، اُن کا تخیل بھی زیادہ گہرا ہو گیا ہے۔ "یونانیوں نے فضیلت کا جن اصول سے اخذ و استنباط کیا تھا، وہ دو ہیں۔ ایک تو یہ کہ ہر ایسی عیش پرستی سے احتراز لازم ہے، جو انسان کو امن یا جنگ کے زمانہ میں اپنے فرائض کی ادائی کے ناقابل بنا دے۔ دوسرے یہ کہ جسمانی حرص و ہوا کے لئے ایسی روک پیدا کر دی جائے کہ آدمی دوسروں کے حقوق ملکیت وغیرہ میں دست اندازی نہ کریگے۔" ایک اور خیال یونانی فلاسفہ میں یہ تھا، کہ "وہ لذت جسکا تعلق عفت سے ہے، انسان کے شایاں نہیں، کیونکہ دیگر حیوانات بھی اس کا احساس رکھتے ہیں۔" سوسائٹی ابھی اس درجہ کو نہیں پہنچی تھی، جو اس اصول کو اپنی پوری وسعت کے ساتھ سمجھ سکتی کہ ہر فرد بشر، بجائے خود غایت و مقصود ہے، اُسکے ساتھ محض آلات و وسائل کا سا سلوک نہ کرنا چاہیئے۔ حالانکہ صرف یہی وہ اصول ہے، جو عصمت شعاری کیلئے معقول بنیاد بن سکتا ہے۔ یہ ظاہر کرنے کی ضرورت نہیں کہ موجودہ دنیائے مسیحیت[1] اس اصول کی پیروی سے بہت دور ہے، تاہم نفس اصول کا جس حد تک احساس ہمارے ضمیر کو ہے، پرانے لوگوں کو نہ تھا، یعنی زمانہ ہر شخص کو قانوناً جو شخصی حقوق حاصل ہیں، اس کی بنا پر ناممکن ہے، کہ کسی آدمی کی چشم بصیرت ان حقوق کے دیکھنے کے لئے کھلی ہوئی ہو، اور پھر بھی وہ کسی عورت کو اپنی شہوت رانیوں کا غلام و آلہ بنانے میں، اس کی آبرو ریزی کے جرم سے بے حس ہو۔ اس میں شک نہیں، کہ اس جرم کا ارتکاب اب بھی عام طور سے کیا جاتا ہے، لیکن یہ ارتکاب ضمیر کی ملامت سے خالی نہیں ہوتا، بخلاف اس کے ارسطو کے زمانہ کا ایک یونانی، جو چاروں طرف سیکڑوں غلام عورتیں دیکھتا تھا وہ ضمیر کی اس ملامت تک کو نہیں محسوس کر سکتا تھا، نہ اس کے تصور

---

[1] دی عناصر اخلاقیات" ص ۲۰۵۔

یں یہ آسکتا تھا (جیسا کہ فلاسفہ کی تحریروں سے ظاہر ہوتا ہے) کہ سوسائٹی کا کوئی ایسا نصب العین ممکن ہے، جس میں عورتوں کو اس طرح غلام نہ بنایا جائے۔ کیونکہ یہ تصور واحساس، تو نظام جماعت کی صرف اس تبدیلی ہی سے پیدا ہو سکتا تھا، کہ ہر انسان من حیث الانسان عورت و مرد کی تفریق کے بغیر شخصی حقوق رکھتا ہے[1]۔" غرض یہ کہ نہ صرف عفت کا دائرہ وسیع ہو گیا ہے، بلکہ جس اصول یا تخیل پر اس فضیلت کی بنا ہے، وہ بھی زیادہ گہرا ہو گیا ہے۔ یہی حال دوسرے فضائل کا بھی ہے۔ ہوتا یہ ہے، کہ پہلے اصول فضائل میں وسعت و تعمیم پیدا ہوتی ہے، کسی خاص صورت کے ساتھ اختصاص نہیں رہتا۔ پھر اسی کے ساتھ ساتھ باطنی یا روحانی حیاتِ اخلاق کا شعور بھی عمیق تر ہوتا جاتا ہے۔ لیکن جب تک فضائل میں اختصاص باقی رہتا ہے (مثلاً شجاعت کا اختصاص جنگی کارناموں کے ساتھ) اس وقت تک انکی حقیقت محض خارجی افعال سے زیادہ نہیں معلوم ہوتی۔ بخلاف اس کے، جب ہم یہ دیکھتے ہیں، کہ فضیلت نام ہے، کسی خاص اصول کے استعمال کا، بلا لحاظ اس کے، کہ وہ کہاں اور کس موقع پر استعمال کیا جاتا ہے، تو ساتھ ہی ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے، کہ فضائل کی اصل حقیقت کا تعلق خارجی افعال سے زیادہ افراد کے باطنی رویہ سے ہے۔ یہ سچ ہے، کہ فضائل کے اس باطنی پہلو سے یونانی بالکل جاہل نہ تھے۔ اور اُن کے اکابر فلاسفہ اس حقیقت سے آگاہ تھے، کہ فضائل اس وقت تک فضائل ہرگز نہیں، جبتک کہ ارادہ اور دل کی پاکیزگی پر مبنی نہوں، اور جب تک کسی جمیل یا شریف غرض وغایت کی خاطر نہ انجام دیئے گئے ہوں۔ لیکن اب چونکہ اصولِ فضائل کی وسعت و عالمگیری کا شعور زیادہ اُجاگر ہو گیا ہے، اس لئے باطنی پہلو کا احساس بھی زیادہ گہرا ہو گیا ہے[2]۔

۶۔ نئے واجبات اوپر کی فصل میں ہم کو معلوم ہو چکا ہے، کہ اصولِ فضائل کی گہرائی

---

[1] "عناصر اخلاقیات"، ص ۲۸۶۔

[2] گرین نے شعورِ اخلاق کے متعلق یونانی اور مسیحی احساس کو متحد قرار دینے میں میرے نزدیک ذرا مبالغہ سے کام لیا ہے (دیکھو "عناصر اخلاقیات" ص ۲۷۱۔ ص ۲۸۶ وغیرہ)، لیکن اُن کے مختلف ہونے پر زور دینا زیادہ خطرناک ہے۔

اور مفہوم فضائل کی توسیع میں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ فضائل کے معنی میں اس طریقہ سے جو وسعت و تعمیم پیدا ہوتی ہے، وہ نسبتہً نہایت صاف و سادہ نوعیت کی ہے۔ یعنی ہم یہ ماننے لگتے ہیں، کہ جو اصول یونانیوں پر صادق آتا ہے، وہی بربریوں پر بھی صادق آتا ہے، جو یہودیوں پر صادق آتا ہے وہی بت پرستوں پر بھی صادق آتا ہے، جو مردوں پر صادق آتا ہے وہی عورتوں پر بھی صادق آتا ہے۔ لیکن وسعت کی اس نوعیت کے علاوہ ایک اور نوعیت بھی پائی جاتی ہے، جو اس سے ذرا پیچیدہ ہوتی ہے، اور جس میں پرانے واجبات کی محض توسیع کے بجائے، ذہن کو نئے واجبات کا شعور ہوتا ہے۔ مثلاً جب انسان کی فطرت و غایت کا مسیحی تخیل وجود میں آیا تو اس کے ساتھ تبلیغ یا امر بالمعروف کے ایک نئے فرض کا اضافہ ہوا جس کا پہلے کبھی کوئی احساس نہ تھا۔ نوع انسان کی اخلاقی اصلاح کے ساتھ جو اہم اور نامحدود نتائج وابستہ تھے، اُن کے شعور کے بعد دین مسیح کے قبول کرنے والوں کو اپنا یہ ایک قطعی فرض نظر آنے لگا کہ "انجیل کی تعلیم کو ہر مخلوق تک پہنچادیں"۔ پھر جب یہ معلوم ہوا ہے، کہ اخلاق کی ترقی ایک تدریجی شئے ہے، تو وعظ و تبلیغ کے فرض نے یہ صورت اختیار کی کہ ذہنی و اخلاقی تعلیم کو اسقدر عام کیا جائے کہ تمام دنیا اس سے متمتع ہوسکے۔ اسیطرح حال میں جب ہم کو انسان اور حیوان کے باہمی تعلق کا علم ہوا، تو حیوانات کے ساتھ سلوک کے بارے میں ہمارے خیال نے ایک نئی کروٹ بدلی۔ اس جدید تغیر خیال کی نسبت یہ کہنا زیادتی ہے، کہ حقوق و فرائض کا جو اصول ہم انسان پر جاری کرتے تھے، اُسی کو حیوانات تک وسیع کردیا گیا ہے۔ کیونکہ ادنیٰ درجہ کے حیوانات پر بعینہٖ انسانی اصول کو چسپاں کرنا، تو لوگوں کے نزدیک ایک بالکل ہی مہمل و بے معنی بات ہوگی۔ رہے اعلیٰ اصناف کے حیوانات تو اُن کو بھی، جبتک ہم شاعر الذات و ذی عقل نہ تسلیم کرلیں جو انسان کی طرح اخلاقی حیات رکھتے ہیں (جس کا دعویٰ حیوانات کا بڑا سے بڑا ہمدرد و دوست بھی مشکل ہی سے کریگا) اُس وقت تک یہ نہیں تسلیم کیا جاسکتا، کہ وہ صحیح معنیٰ میں حقوق رکھتے ہیں۔ زیادہ سے زیادہ جو کچھ ہم کہہ سکتے ہیں وہ صرف یہ ہے، کہ حیوانات کا شعور چونکہ انسانی شعور کے ساتھ ایک خاص تشابہ رکھتا ہے، اور چونکہ ان میں ایسے احساسات وادراکات اور ایسی جبلتوں کے آثار

نظر آئے جو بظاہر اخلاقی زندگی کی طرف ترقی کرتے معلوم ہوتے ہیں۔ لہذا ہم کو اپنے اوپر یہ فرض محسوس ہوتا ہے، کہ کم از کم اعلیٰ حیوانات کے ساتھ ایسا سلوک کرنا چاہیئے، جو ایک طرح کے نیم انسانی سلوک یعنی اس سلوک کے مماثل ہو، جو ہم بچوں کے ساتھ کرتے ہیں۔ کیونکہ بچوں میں بھی وہ اخلاقی شعور جو مستلزم حقوق ہے، اپنے نمو کی پوری حد پر نہیں ہوتا۔[1] لیکن فی زماننا ہمارے تعلق کی وسعت حیوانات سے بھی آگے بڑھ گئی ہے۔ حتیٰ کہ بے جان چیزوں تک کے ساتھ ہم کو ایک خاص رشتہ کا احساس ہونے لگا ہے، جسکی بنا پر بعضوں کے ذہن میں ایک دھندلا سا خیال یہ پیدا ہو گیا ہے، کہ قدرتی مناظر کو بھی اپنے بقا کا ایک گونہ حق حاصل ہے، اور خواہ مخواہ بے دردی سے اُن کو برباد نہ کرنا چاہیئے۔

فرائض یا واجبات کی اِن توسیعات کی بنا پر اس امر کا انکار نہیں لازم آتا کہ بعض واجبات ایسے بھی ہیں جن کا شعور فنا ہوتا جاتا ہے۔ مثلاً اکثر کہا جاتا ہے، کہ پہلے زمانہ میں خادم و مخدوم کے باہمی واجبات کا شعور آج کل کی بہ نسبت بہت زیادہ قوی تھا۔ جو بالکل صحیح ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ یاد رکھنا چاہیئے، کہ اس شعور فرض کی فراموشی دراصل ایک حد تک ہمارے دائرۂ واجبات کی وسعت کا نتیجہ ہے۔ خادم و مخدوم کے ذاتی تعلق کی قوت (جس میں لوگ اکثر حد سے زیادہ مبالغہ بیانی سے کام لیتے ہیں) پہلے زمانہ میں بہت کچھ اسی پر مبنی تھی، کہ خاص خاص تعلقات کے علاوہ نفس انسانی فرض کا لوگوں میں کوئی احساس نہ تھا۔ خادم کے متعلق خیال تھا، کہ وہ اپنے آقا کا اس لئے رہین کرم ہے، کہ اُس کا نمک کھاتا ہے، اور اُس کی مربیانہ حفاظت و شفقت سے فائدہ اٹھاتا ہے۔[2] رہا آقا کا فرض تو اُس کا اعتراف جہاں تک میں سمجھتا ہوں علی العموم

---

[1] یہ بتانے کی ضرورت نہیں، کہ یہاں اس مشکل مسئلہ کی مکمل بحث مقصود نہیں۔ مثلاً بچوں کے حقوق حیوانات کے حقوق سے اس بنا پر بہت زیادہ اختلاف رکھتے ہیں، کہ اول الذکر کا آگے چل کر ذی عقل ہونا قطعی ہے بخلاف ثانی الذکر کے، کہ اُن کے متعلق اسکی کوئی امید نہیں۔

[2] دیکھو بکل کی "تاریخ تمدن" جلد سوم صفحہ ۔۔ نیز دیکھو اوپر کتاب ۲، باب ۳، فصل ۴ کا حاشیہ۔ اور کتاب ۳ باب ۲، فصل، د۔ الف، حاشیہ۔

نہایت ہی مبہم نوعیت کا تھا۔ بخلاف اس کے اب یہ حال ہے، کہ خاص خاص تعلقات سے قطع نظر کرکے ایک انسان دوسرے انسان کا محض بربنائے انسانیت اپنے اوپر ایک حق تسلیم کرتا ہے۔ دائرۂ فرض کی اس وسعت نے اس میں کلام نہیں کہ تنگ رشتوں کو ایک گونہ کمزور کر دیا ہے۔ کیونکہ کسی بڑے فرض کے مطالبات کو پورا کرنا ہمیشہ بہ نسبت چھوٹے فرض کے مطالبات کے زیادہ مشکل کام ہوتا ہے۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا، کہ احساس فرض کے دائرہ میں ایک عظیم الشان وسعت نہیں پیدا ہوگئی ہے۔

۷۔ اخلاقی تغیر اور تغیر ماحول۔ بعض لوگوں نے ایک سوال یہ اٹھایا ہے[1]، کہ اخلاقی فرض کے متعلق ہمارے خیال میں جو وسعت پیدا ہوئی ہے، وہ درحقیقت شعور اخلاق کی ترقی کا نتیجہ ہے، یا محض ہمارے ماحول کے تغیر کا۔ مثلاً ایک شخص یہ کہہ سکتا ہے، کہ دور حاضر میں ابطال غلامی کا اصلی سبب طرق صنعت و حرفت کی عام ترقی ہے۔ اور یہ دعویٰ کہ غلاموں کی آزادی کا خیال نفس انسانی حقوق کے لحاظ و احساس پر مبنی ہے، محض موجودہ زمانہ کی ریاکاری و فریب کے نمائشی الفاظ ہیں۔ اس میں شبہ نہیں، کہ ابطال غلامی کا عام خیال (جو ارسطو کے ذہن میں بھی نہیں آسکتا تھا۔) اور پھر عملاً دستور غلامی کو مٹا دینے کی فرضیت کا احساس، دراصل اقتصادی یا معاشی حالات کی ترقی ہی کا نتیجہ تھا۔ نیز اور بھی جن صورتوں میں ہمارے مسلمہ فرائض نے وسعت حاصل کی ہے، وہ بھی زیادہ تر تغیر حالات کی مرہون ہے۔ مثلاً حریت نسواں کی تحریک کو لو، کہ اسکا مطالبہ بھی صنعت و حرفت کے جدید حالات ہی کا پیدا کردہ ہے[2]۔ لیکن اس سے یہ کسی طرح نہیں ثابت ہوتا کہ نفس اخلاقی ترقی کی واقعیت مشتبہ ہے، بلکہ وہ تو اور زیادہ متعین ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اخلاقی زندگی ظاہر ہے، کہ ہوا میں نہیں بلکہ تمام تر اپنے ماحول ہی کے اندر ترقی کرتی ہے۔ اور اس کا نشو و نما، ہمارے علم، ہماری قوت اور

---

[1] دیکھو میور ہیڈ کی "عناصر اخلاقیات" صفحہ ۲۲۹
[2] دیکھو آدم سمتھ کی دولت اقوام (Weath of Nations) کتاب ۳، باب ۲۔

ہمارے عمل کی ترقی ہی کیساتھ وابستہ ہے۔ غرض اخلاقی زندگی نئے حالات کے ساتھ ہمیشہ نئے برگ و بار پیدا کرتی رہتی ہے، اور نئے نئے مسائل زندگی اپنے حل کی نئی نئی صورتیں برابر پیش کرتے رہتے ہیں[1]۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اخلاقی ترقی بذات خود کوئی بے حقیقت شئے ہے۔ جو لوگ اس سے کچھ بھی آگاہ ہیں، کہ غلامی کے مٹانے میں کونسی روح کام کر رہی تھی، وہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ گو بجائے خود یہ کتنا ہی سچ کیوں نہو، کہ ابطال غلامی کا خیال سب سے پہلے صنعت و حرفت کے حالات ہی نے پیدا کرایا، انہی حالات نے اُس کو قبول عام بخشا اور انھی کی بدولت اس خیال کو عمل میں لانا ممکن ہوا، حتیٰ کہ یہ بھی مان لیا جائے، کہ جن لوگوں نے غلامی کو مٹانے کے لئے جد وجہد کی ان کا اصلی محرک محض تجارتی و سیاسی غرض تھی، تاہم اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا، کہ اس تحریک کے اکابر قائدین کی غرض خالص اخلاقی تھی، ورنہ جو قربانیاں اس کی خاطر اُن کو کرنا پڑی ہیں، ہرگز نہ کر سکتے۔ خارجی تغیرات، اصلاح اخلاق کی ضرورت کو روشنی میں لا سکتے ہیں، لیکن دنیا اس اصلاح پر آمادہ صرف اسی حد تک ہوتی ہے، جس حد تک کہ یہ تغیرات شعورِ اخلاق کو بیدار کرنے میں معین ہوتے ہیں۔

نصب العینی عالم۔ جب اخلاق ایک ترقی پذیر شئے ہے، تو ظاہر ہے، کہ ایک اچھا آدمی، خصوصاً ایسا شخص جو مبدءِ فیاض سے کمال اخلاق کی غیر معمولی قوت و صلاحیت لیکر آیا ہے (اور جو علی العموم اخلاقی مصلح بھی ہوتا ہے) وہ تمام تر صرف اپنے ماحول کے عوائد و شعائر یا صرف اپنے ہی زمانہ کے مسلمہ نصب العینوں کے عالم میں زندگی نہیں بسر کرتا۔ بلکہ ابراہیمؑ کی نسبت جو کچھ کہا گیا ہے، وہی حیاتِ اخلاق پر بھی عام طور سے صادق آتا ہے، کہ "حبیب ابراہیمؑ سے خدا نے کہا، کہ تو اُس جگہ جا جس کا تو وارث ہوگا، تو اس نے ایمان کے ساتھ اطاعت کی۔ اور وہ چلا حالانکہ یہ نہیں جانتا تھا، کہ کہاں جاتا ہے..... کیونکہ وہ ایک ایسے شہر کا

---

[1] "انسان کی روح اپنے زمانہ کی زندگی پر عمل کرتی ہے، کہ یہ بالذات اس زندگی میں تغیر و تبدل پیدا کرنے کی ایک نامحدود قوت ہے"۔ دیکھو ہیگل کی، "فلسفۂ تاریخ" (فلاسفی آف ہسٹری)۔ انگریزی ترجمہ، ص ۲۱۵۔

متلاشی تھا، جسکا بنانے والا خدا ہے،، انسان کی روح بھی اخلاقی نشو و نما کی حالت میں ایک ایسے ہی شہر کی متلاشی ہوتی ہے۔ اس کو اپنے گرد و پیش کے موجودہ عوائد و شعائر یا اپنے ہم عصروں کے نصب العین سے تشفی نہیں ہوتی، اور یہ ایک ایسی زندگی کی طرف بڑھنا چاہتی ہے، جو زیادہ مکمل، زیادہ ہموار و متوافق اور زیادہ تشفی بخش ہو۔ اسی لئے انسان کسی نہ کسی صورت میں ہمیشہ یوٹوپیا یعنی ایک ایسی دنیا کے شاعرانہ خواب دیکھا کرتا ہے جو موجودہ دنیا سے بہتر و کامل تر ہوگی۔ لیکن اس قسم کے خوابوں میں ایک خطرہ رہتا ہے، کہ یہ اکثر ارتقائے حیات کے صرف کسی ایک ہی پہلو کو پیش کرتے ہیں، اور زندگی کے تمام عملی واقعات پر ایسے خواب دیکھنے والوں کی نظر بہ مشکل ہی رہتی ہے۔ اسی معنی کر کے یہ مثل ایک حد تک صحیح ہے، کہ دنیا بحیثیت مجموعی اپنے عاقل ترین فرد سے زیادہ عاقل ہوتی ہے۔

مگر ایک اس طرح کے اعلیٰ و اکمل اخلاقی عالم یا نصب العین کا شعور ہمارے اندر موجود ہونا جو ابتک حاصل نہیں ہوا ہے، بلکہ جسکا اب تک تشکل نہیں ہوا ہے،

لہ نغمۂ حیات کا اصلی سر خیر نہیں، بلکہ خیر ترین کی طلب و جستجو ہے، بے شک یہ جستجو اس یقین کا جز نہیں ہوتی جو آدمی کے کردار میں نظر آتا ہے۔ عام آدمی صرف اس چیز سے بچنے کی کوشش کرتے ہیں جو ان کو بداہتہً غلط نظر آتی ہے۔ اور بہتر سے بہتر انسان کے عمل سے بھی اس بات کا پتہ نہیں چلتا، کہ وہ ہمیشہ اسی چیز کی کوشش کرتا ہے جو صائب ہے۔ لوگ جو کچھ پسند کرتے ہیں، وہی ہو نہیں جاتے یہی بہت ہے کہ جو کچھ ناپسند کرتے ہیں۔ اس سے بچیں۔ لیکن زندگی کی زبردست قوت انہی چیزوں کے اندر پنہاں ہے، جو تحقق پذیر نہیں ہوتیں تاہم جو کچھ دیکھتے ہیں وہ انسان کے نصب العین کا صرف سلبی پہلو ہوتا ہے، باقی خود نصب العین کو جو پرستش و ستائش زندہ رکھتی ہے وہ عمل یا الفاظ کا جامہ کبھی نہیں پہنتی۔ انسان جس چیز سے بچتا ہے، وہ اس کے معیار کا حقیر ترین جز ہوتا ہے، اور اسکا اصلی معیار وہ ہے، جس کو اپنی ذات میں وہ متحقق کرنے کی کبھی کوشش نہیں کرتا۔ آج کل کا عام دنیا دار آدمی، د پہلے زمانہ کے آدمی سے۔ م) ایک مختلف ہستی ہے، کیونکہ مسیحیت نے اس اصول کو مقدس بنا دیا ہے، کہ جو شخص کوٹ مانگے، اس کو لبادہ بھی دیدو۔ یہ ثابت کرنا آسان ہے، کہ ایسی ناممکن العمل نیکی کا حکم و مطالبہ غیر موثر ہونے سے زیادہ مضر ہے۔ لیکن مسیحیت کا کارنامہ صرف سیرت کی تشکیل ہے، یہ جستجو بے کار ہوگی،

دراصل شاعری اور مذہب کے دائرہ کی شئے ہے، اور ہمارے موضوع بحث سے خارج ہے۔ البتہ ذیل میں ہم ایک آخری باب اخلاقیات اور مابعد الطبیعات کے باہمی تعلق کا قائم کرتے ہیں، جس میں ضمناً اسکا بھی ذکر آجائیگا کہ مذہب کی اخلاقیات میں کیا جگہ ہے۔[1]

آخری
باب

اخلاقیات اور مابعد الطبیعات

۱۔ تمہید۔ جس شخص نے اس کتاب کو تنقید و تامل کی نظر سے پڑھا ہے، اُس کو یقیناً یہ محسوس ہوا ہوگا، کہ جا بجا ہمارے مباحث کی بنیاد

بقیہ حاشیہ صفحہ (۳۸۲)، کہ اُس نے کردار پر کیا اثر ڈالا۔ ضابطۂ فوجداری نہیں، بلکہ تخیل کمال ہمکویہ بتلاتا ہے، کہ قوم کیا بن رہی ہے۔ اور جو شخص فرائض کی کسی صنف میں دوسرے درجہ کی خیر برترین کا بھی عکس پیدا کردیتا ہے وہ بھی (جس حد تک کہ اس میں کامیاب ہوا ہے) اخلاقی نصب العین پر اس شخص سے زیادہ اثر رکھتا ہے جو صرف کسی نئے قانون کے پاس کرانے میں کامیاب ہوجاتا ہے"۔ یہ عمیق و مفید نکات مس وجود کی کتاب "The Moral ideal" (اخلاقی نصب العین" ص ۳۷۳) سے ماخوذ ہیں۔

[1] اس باب کے پورے موضوع پر میورہڈ نے "عناصر اخلاقیات" میں نہایت ہی خوبی سے بحث کی ہے (دیکھو کتاب ۵) پروفیسر اے۔ ای ٹیلر نے اپنی کتاب "مسئلۂ کردار" میں موجودہ ترقی کے بعض کمزور پہلوؤں کو نہایت زوردار طریقہ سے نمایاں کیا ہے، خصوصاً شخصیت انفرادی کے تحقق و تکمیل کے نقطۂ نظر سے۔

نہایت ہی کمزور و ناکافی تھی۔ یعنی ان مباحث سے جو انتہائی سوالات پیدا ہوئے ہیں، اُن کا کوئی تشفی بخش حل نہیں کیا گیا ہے۔ جن نظریاتِ اخلاق کی ہم نے تردید کی ہے، اُن کا ناکافی ہونا تو شاید پوری طرح ثابت ہو گیا ہے، لیکن جس نظریہ کو ہم نے اختیار کیا ہے، اس کا کافی ہونا اچھی طرح ثابت نہیں ہوا ہے۔ بات یہ ہے، کہ اخلاقیات کا جو نظریہ سب سے زیادہ تشفی بخش معلوم ہوتا ہے، اُسکی بنیاد مابعد الطبعیات پر ہے۔ لہذا جب تک اصل بنیاد پر غور نہ کیا جائے، اس نظریہ کا پوری طرح سمجھ میں آنا ناممکن ہے۔ بخلاف اس کے اگر ہم لذتیت کے کسی نظریہ سے اپنی تشفی کر سکتے تو اس کے لئے نفسیاتی بنیاد کافی ہوتی۔ یا اسی طرح دوسری طرف اگر نظریاتِ ارتقا میں سے کسی رائج الوقت نظریہ کو ہم قبول کر لیتے تو اسکی بنیاد کیلئے علم الحیات کی طرف رجوع کرنا بس ہوتا۔ لیکن جب ہم نے اپنے نظریہ اخلاقیات کو نصب العینی نفس یا عالم عقلی کی تکمیل و ترقی پر مبنی قرار دیا ہے، تو جبتک کہ خود نفس کی ماہیت پر مابعد الطبعیاتی حیثیت سے کچھ بحث نہ ہو، اُس وقت تک اُس کی ترقی کے معنی پوری طرح واضح نہیں ہو سکتے۔ نہ عالم عقلی کی حقیقت پر بحث کئے بغیر اس کی صحت ثابت ہو سکتی ہے۔ لہذا اس موضوع کی کسیقدر مزید تفصیل ضروری معلوم ہوتی ہے۔

۲۔ نصب العین کی صحت۔ اوپر ہماری گذشتہ تحقیق کا ماحصل یہ تھا، کہ شعورِ اخلاق سب سے پہلے قانون (یعنی ایک برتر یا اطلاقی حکم) کی صورت میں ظہور کرتا ہے، جو افراد کے ارادہ پر عائد کیا جاتا ہے۔ اسی لئے جب حقیقتِ اخلاق پر لوگ غور و فکر شروع کرتے ہیں تو پہلے پہل جو نظریہ وجود میں آتا ہے، وہ فرض کے علی الاطلاق قانون کا نظریہ ہوتا ہے۔ لیکن آگے چل کر یہ قانون ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ اسکی تحلیل سے پتہ چلتا ہے، کہ یہ صورت بے مادہ ہے۔ اس کے بعد اخلاق دوسری شکل جو اختیار کرتا ہے، وہ تخیل خیر کی شکل ہے۔ اور ابتدائے قدرتی طور پر اس سے مراد صرف وہی شئے ہوتی ہے، جس سے خواہش کی تشفی ہو یعنی جو لذت بخش ہو۔ لیکن لذت بخش کا تخیل صورت سے اسی طرح عاری ہے جس طرح کہ قانون فرض کا

باب آخر

تخیل مادہ سے خالی تھا۔ لہٰذا لازمی طور پر ہم کو خیر کے کسی اور بہتر معنی کی جستجو پیدا ہوتی ہے۔ جو فطرت انسانی کے کامل تحقق و تکمیل نفس میں نظر آتے ہیں۔ لیکن اس تحقق کو سمجھنے کیلئے ضروری ہے، کہ نوع انسان کی فطرت کا مطالعہ اس کی واقعی اور عملی ترقی کے اندر کیا جائے۔ اسی بنا پر اختصار کے ساتھ ہم کو ان طریقوں کا ذکر کرنا پڑا ہے، جن سے کہ تحقق انسانیت (مختلف اجتماعی شعائر، ان شعائر کے پیدا کردہ فرائض و فضائل، افراد کی حیات باطنی کے نشوونما، اور انسانی تاریخ کی ترقی کے ذریعہ) اپنی تکمیل کرتا ہے۔ فعلیت کی انہی مختلف صورتوں کے ذریعہ سے نوع انسان بتدریج اس عقلیت کاملہ کی طرف بڑھتی ہوئی نظر آتی ہے، جس تک پہنچنا صرف اسی وقت ممکن ہوگا، جبکہ کائناتِ تجربہ کا ہم پورا احاطہ کرلیں اور ہماری ذات کے ساتھ اس کا جو تعلق ہے، وہ پوری طرح روشن ہو جائے۔ لیکن یہ عمل چونکہ نوع انسان کی واقعی حیات اخلاق کے اندر اپنی تکمیل کو نہیں پہنچ سکتا۔ اس لئے جس نصب العین کو یہ حیاتِ اخلاق مستلزم ہے، وہ لازماً ناتمام رہتا ہے۔ زندگی اپنی بہتر سے بہتر صورت میں بھی ناقص و غیر مکمل ہی رہتی ہے، گویا یہ ایک عظیم الشان کام تھا، جو افسوس کہ ادھورا رہجاتا ہے۔ چونکہ اخلاقی نصب العین کا واقعی طور پر کامل تحقق نہیں ہوتا، لہٰذا اس کے ادھورے پن کی بدولت ایک اور نقص یہ پیدا ہو جاتا ہے، کہ تحقق واقعی کے اثنا میں اس نصب العین کی صحت پوری طرح نمایاں نہیں ہونے پاتی لیکن اگر یہ فرض کیا جا سکتا، کہ انسان واقعاً اپنے نصب العین کو اس پورے کمال کے ساتھ حاصل کر سکتا ہے، جو اس کا مقصد معلوم ہوتا ہے، تو اس میں کلام نہیں کہ اس کا نتیجہ بجائے خود اس قدر تشفی بخش ہوتا، کہ بحیثیت انسانی مقصد کے اسکی صحت میں شک کرنا ناممکن ہو جاتا۔ اخلاقی زندگی کی یہی بے کمالی ہے جو ہمکو مذہب کے نقطۂ نظر تک پہنچاتی ہے۔ لہٰذا امید ہے، کہ اس نقطۂ نظر کی کسی قدر بحث سے شعورِ اخلاق کے انتہائی سوال کی حقیقت زیادہ واضح ہو جائے گی۔

۳۔ اخلاق اور مذہب

میتھو آرنلڈ نے مذہب کی جو مشہور و معروف تعریف کی ہے، کہ وہ نام ہے "جذبہ آمیز اخلاق" کا اسکی نسبت پروفیسر میورہڈ[1] نے لکھا ہے، کہ یہ

[1] "عناصر اخلاقیات" ص ۱۸۰۔

تعریف ہم کو کچھ زیادہ دور تک نہیں لیجاتی ۔ جذبۂ مذہبی کردار کی کوئی خصوصیت ممیزہ نہیں ہے ۔ ہر کردار ..... جذبۂ آمیز ہوتا ہے، ورنہ یہ سرے سے کردار ہی نہیں ہو سکتا"۔ لیکن پروفیسر موصوف کا یہ اعتراض شاید بہمہ وجوہ صحیح نہیں ہے ۔ بیشک ایک معنی کر کے ہر کردار جذبہ آمیز ہوتا ہے، یعنی اس میں احساس کا ایک عنصر شامل ہوتا ہے ۔ مگر اس سے یہ نہیں لازم آتا، کہ جذباتی اور غیر جذباتی افعال و احوال کا فرق ہی مٹ جائے ۔ معمولی زندگی میں احساس یا جذبہ کا عنصر ہمیشہ دبا ہوا رہتا ہے ۔ یہ ضمنی طور پر تو ہم پر اثر ڈالتا ہے، لیکن نمایاں نہیں ہونے پاتا ۔ جو چیز ہمارے خیالات و عادات کے موافق یا ملائم ہوتی ہے، اسکو ہم کرتے ہیں اور جو ان کے مخالف یا ناملائم ہوتی ہے، اس سے احتراز کرتے ہیں، لیکن اس ملائمت یا ناملائمت کی طرف ہماری کوئی خاص توجہ نہیں ہوتی جب تک ہم اپنے معمولی یا معتاد عالم کے اندر رہتے ہیں، ایسی حالت قائم رہتی ہے، اور ہمارے اس کردار کا بڑا حصہ، جسکو اخلاق کہا جاتا ہے، اسی معتاد عالم میں گذرتا ہے ۔ حتی کہ ایک مہاتما یا جانباز آدمی، مہاتمائی یا جانبازی کے افعال تک میں یہ نہیں محسوس کرتا، کہ وہ کوئی خاص کام کر رہا ہے اور اس لیے لازماً اسکو ملائمت یا ناملائمت کا کوئی خاص احساس بھی نہیں ہوتا ۔ جس قدر آدمی اپنے کام میں زیادہ منہمک ہوتا ہے، اسی قدر یہ احساس کم ہوتا ہے "ایک متدین شہری" جو اپنے کام کاج میں لگا رہتا ہے اس کے جذبات میں کوئی خاص ہیجان بہت کم رونما ہوتا ہے ۔ البتہ میتھیو آرنلڈ کا خیال اس حد تک غالباً صحیح ہے کہ جو مذہبی رویہ خالص اخلاقی رویہ سے ایک جداگانہ شے سمجھا جاتا ہے، وہ علی العموم کم و بیش نمایاں طور پر جذبہ آمیز ہوتا ہے ۔ تاہم میں پروفیسر میونر ہیڈ سے اس بارے میں متفق ہوں، کہ میتھیو آرنلڈ کی تعریف ایک سے زائد وجوہ کی بنا پر ناقص ہے ۔ اول تو اس لیے کہ گو یہ کہنا مبالغہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر کردار خاص طور پر جذبہ آمیز ہوتا ہے، تاہم اس میں کلام نہیں کہ بارہا جذبہ آمیز ہونے کے باوجود بھی کردار کو لفظ مذہب کے عام معنی کے لحاظ سے مذہبی نہیں کہا جا سکتا ۔ جب ہماری توجہ کسی ایسے مقصد کی جانب، جس کو ہم بہت زیادہ اہم خیال کرتے ہیں، خاص طور پر منعطف ہوتی ہے، تو ہمارا کردار جذباتی ہو جاتا ہے، لیکن اس مقصد کا خواہ مخواہ مذہبی ہونا

ضروری نہیں ہے۔ مثلاً کسی سیاسی انتخاب کے شدید مقابلہ میں ایک شخص بہ حیثیت شہری ہونے کے اپنے فرض کو نہایت قوی جذبہ کے ساتھ انجام دیتا ہے، جو بعض حالات میں اُس کی موت تک کا باعث ہو جاتا ہے، تاہم یہ بہ مشکل ہی کہا جا سکتا ہے، کہ اس کا کردار ایک ایسے شخص کے کردار سے زیادہ مذہبی ہے، جو اپنے کار متعلقہ کو بلا کسی خاص احساس کے نہایت دیانت داری سے انجام دیتا رہتا ہے۔ یا مثلاً جب کسی بڑے خاندان کا ایک مربی اچانک مر جاتا ہے، اور ساری ذمہ داریاں دوسرے پر آ پڑتی ہیں، تو کم از کم کچھ دنوں تک یہ شخص خاندان کے معمولی فرائض کو بھی اس نئی ذمہ داری کی بنا پر نتائج کے ایک خاص احساس کے ساتھ انجام دیتا ہے۔ لیکن اسکی وجہ سے یہ نہیں کہا جا سکتا، کہ یہ ذمہ داری زیادہ مذہبی ہو گئی ہے۔ اصل بات یہ ہے، کہ ہمارے افعال کی جذباتی حیثیت کا انحصار زیادہ تر انکے معتاد یا غیر معتاد ہونے کے سوال پر ہے، یعنی یہ ہماری زندگی کے معمولی عالم سے تعلق رکھتے ہیں، یا کسی غیر معمولی و نامانوس عالم کے افعال ہیں۔ اس سے انکار نہیں کہ مذہب اپنے صحیح معنی میں، اسقدر معتاد و معمولی شے نہیں بنایا جا سکتا، کہ کچھ نہ کچھ روحانی ارتقاع کو مستلزم نہ ہو، یعنی ہر مذہبی فعل میں معمولی زندگی کے نقطۂ نظر سے کچھ نہ کچھ ہٹ کر ایک زیادہ وسیع یا عمیق تر نقطۂ نظر کی طرف جانا لازمی ہے۔ لہذا اس صورت میں مذہب کا جذبہ سے خالی ہونا بہ مشکل ہی ممکن ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ ہو سکتا ہے، کہ ایک کردار قوی و عمیق جذبہ پر مشتمل ہونے کے باوجود بھی، خاص طور پر مذہبی نہ ہو۔ (یعنی مذہب اور جذبہ میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔ ہر مذہبی کردار کا جذبہ آمیز ہونا ضروری ہے، لیکن ہر جذبہ آمیز کردار کا مذہبی ہونا ضروری نہیں۔ م)۔

ثانیاً اس لئے کہ میتھو آرنلڈ کی تعریف میں نہ صرف یہ خامی ہے، کہ وہ مانع نہیں ہے، یعنی بہت سی ایسی چیزیں مذہب میں داخل ہو جاتی ہیں جو عام معنی میں مذہب نہیں ہیں بلکہ یہ تعریف جامع بھی نہیں ہے، یعنی بہت سی ایسی چیزیں جو قدرۃً مذہب میں داخل ہیں، اس سے خارج ہو جاتی ہیں۔ مثلاً بعض مذاہب ایسے ہیں، جو براہِ راست اخلاقی زندگی سے کوئی تعلق ہی نہیں رکھتے۔ یونانیوں تک کا مذہب، جو ایک نہایت

ہی خوبصورت اور مثالی مذہب ہے، بڑی حد تک صرف قوائے فطرت کی پرستش کا نام تھا۔ ان کے دیوتا نمایاں طور پر واجب الاحترام نہ تھے۔ اور اگرچہ بالواسطہ ان کا یونانی زندگی پر ایک شریفانہ اثر پڑتا تھا، تاہم دانستہ طور پر ان کو لوگوں نے اپنے اخلاقی کردار کا اُسوہ و نمونہ نہیں بنایا تھا، نہ ان دیوتاؤں کی پرستش نیکوکاری کے لئے کوئی براہ راست ترغیب و تحریص رکھتی تھی۔ بلاشبہ یہ دیوتا کسی حد تک اجتماعی شیرازہ بندی کا کام دیتے تھے، اور اجتماعی نظام کا توڑنا جماعت کے دیوتاؤں کی ناراضی کا باعث سمجھا جاتا تھا۔ لیکن دیوتاؤں کی یہ حیثیت کچھ بہت زیادہ اہم و نمایاں نہ تھی، قریب قریب یہی حال بہت سے اور مذاہب کا بھی ہے[1]۔ لہٰذا یہ دعویٰ نہیں کیا جا سکتا، کہ مذہب ہمیشہ اخلاقی زندگی سے براہِ راست تعلق رکھتا ہے۔

۴۔ مذہب کا تعلق صنعت و فنون لطیفہ سے۔

مذہب کو اخلاقیات سے جو تعلق ہے، وہ بہت کچھ اس تعلق سے ملتا جلتا ہے، جو صنعت کو اخلاقیات سے ہے[2]۔ لہٰذا مذہب و اخلاق کے تعلق کو سمجھنے کی بہتر صورت یہ ہوگی

[1] مثلاً سویڈن، ناروے اور ڈنمارک والوں کا مذہب۔ بخلاف اس کے دوسری طرف رومیوں کا مذہب ہو، کہ وہ بہت زیادہ اخلاقی تھا۔ (دیکھو فروڈ کی کتاب "سیزر" صفحہ ۱۱) اس سے انکار نہیں، کہ سویڈن، ناروے، ڈنمارک اور جرمنی کے ابتدائی ضمیات میں بھی بعض اخلاقی خصوصیات نہایت ہی نمایاں طور پر موجود تھیں۔ دیکھو کارلائل کی "ابطال و ابطال پرستی" (فصل ۱-) اور پروفیسر ملیڈ یرر کا مضمون "The national traits of the Germans as seen in their religion" (جرمن والوں کے قومی خصائص انکے مذہب میں) جو اکتوبر ۱۸۹۲ء کے "بین الاقوامی جریدۂ اخلاقیات" میں شائع ہوا ہے (جلد سوم، نمبر ا۔ صفحہ ۔)

[2] کتاب ہذا کے بعض ابتدائی ایڈیشنوں میں، اس موضوع پر ایک مستقل باب تھا، جو حذف کر دیا گیا ہے، کچھ تو قلت گنجائش کی وجہ سے، اور کچھ اس لئے کہ ایک درسی کتاب میں، اس موضوع پر ضمناً جو بحث ہوگی، وہ لازماً اتنی سطحی ہوگی کہ اس سے کوئی خاص فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔ یہاں جو چند باتیں اس کے متعلق بیان کی جاتی ہیں، وہ امید ہے کہ صنعت پر مستقل باب کے بغیر کافی طور پر سمجھ میں آجائے گی۔

کہ پہلے مذہب و صنعت کے تعلق کو سمجھ لیا جائے۔ کارلائل نے اس پر بہت زور دیا ہے کہ پرستش اور قدر و قیمت میں باہم ایک خاص وابستگی ہے۔ ہم پرستش اُسی چیز کی کرتے ہیں، جسکو سب سے زیادہ قدر و قیمت والی جانتے ہیں۔ مختصر یہ کہ صنعت کی طرح مذہب کا تعلق بھی دراصل نصب العین سے ہوتا ہے۔ لیکن صنعت کا نصب العین صرف ایسی خوبصورت چیزیں ہوتی ہیں، جنسے آدمی کو براہِ راست اور فوری لذت (تشفی) حاصل ہوتی ہے، بخلاف اس کے مذہب کا نصب العین ایسی چیزیں ہوتی ہیں، جن کی نسبت آدمی سمجھتا ہے، کہ اعلیٰ و انتہائی قدر و قیمت رکھتی ہیں، گو بظاہر ان میں کوئی حسن و دلکشی نہ ہو، اسی بنا پر مذہبی نصب العین کو ایک حقیقی شے خیال کیا جاتا ہے۔ اور صنعت کا مقصود، چونکہ زیادہ تر ظاہری حسن ہوتا ہے، اس لئے وہ فی الجملہ ایک خواب و خیال کی شئے بھی ہو سکتی ہے۔ گو اس میں شبہ نہیں، کہ صنعت بھی اگر کوئی اعلیٰ صنعت ہے، تو حقیقت سے زیادہ دور نہیں جا سکتی، بلکہ اصل یہ ہے کہ جو صنعت تمام تر تخیل کی آفریدہ سمجھی جاتی ہے، وہ بھی فطرت یا اخلاق کی کسی نہ کسی باطنی صداقت کو ظاہر کرتی ہے۔ اور اپنی اعلیٰ ترین صورت میں تو صنعت کے ڈانڈے قریب قریب مذہب سے جا ملتے ہیں۔ تاہم یہ ضروری نہیں کہ صنعت تمام تر حقیقت ہی ہو۔ حسن صنعت کے لئے صرف اسی قدر بس ہے، کہ وہ کسی نہ کسی صداقت کی طرف ایک لطیف و خوبصورت اشارہ ہو۔ حتیٰ کہ اپنے انتہائی عروج کے بعد بھی صنعت لفظی صداقت کی پابند نہیں ہوتی۔ شیکسپیر نے اپنے ناٹک "ٹمپسٹ" (طوفان) میں کیلیبان اور ایریل کی جو شخصیتیں پیش کی ہیں، اُن کا واقعی دنیا میں کوئی وجود نہیں، نہ اس ناٹک کی تحسین کے لئے یہ ضروری ہے، کہ کیلیبان و ایریل کا کوئی واقعی وجود ہو۔ یہ جاننے کے باوجود بھی کہ یہ اشخاص محض خیال ہیں، ناٹک کے حسن سے ہم پورا لطف اُٹھاتے ہیں۔ بخلاف اس کے مذہب کا نصب العین تمام تر حقیقت بلکہ یوں کہو، کہ سب سے بڑی حقیقت سمجھا جاتا ہے۔ ہومر نے دیوتاؤں کی اپنے اشعار میں جو تصویر کھینچی ہے، وہ شاعری ہے، جس کی حقیقت خواب سے زیادہ سمجھنے کی ضرورت نہیں، گو یہ خواب بامعنیٰ سہی پھر بھی ہے خواب ہی۔ لیکن دوسری طرف جب اس نظر سے دیکھو، کہ

اہل یونان ان دیوتاؤں کی پرستش کرتے تھے، تو ظاہر ہے کہ وہ ان کو حقائق سمجھتے تھے۔ بلاشبہ ہیگل نے یونانی مذہب کا عیسائی مذہب سے مقابلہ کرتے وقت کہا ہے، کہ یونانیوں کے دیوتا محض تخیل کی پیداوار تھے[1] جو ایک حد تک صحیح ہے یونانیوں کی قوم مذہبی سے زیادہ صنعت گر تھی، اور اُنکے دیوتا پورے معنی میں، کبھی بھی متعین طور پر اعتقاد کی شے نہیں بن سکے۔ لیکن جہاں تک وہ اعتقاد کی شے نہ تھے، وہاں تک اُن کی حیثیت مذہب سے زیادہ محض شاعری کی تھی۔ اسی طرح عیسائی مذہب میں بھی بہت سے ایسے ضمنیاتی عناصر موجود ہیں، جو شاعری اور دیگر مختلف قسم کی صنعتوں کا موضوع بنگئے ہیں مسیح اور کنواری مریم کی جو تصویریں بنائی جاتی ہیں، اُن کی حقیقت کو خوبصورت خوابوں سے زیادہ سمجھے بغیر بھی ہم ان کے حسن صنعت سے پورا لطف اٹھا سکتے ہیں[2]۔ لیکن جو شخص مسیح کو معبود سمجھتا ہے،

[1] دیکھو ولیس کی کتاب "Logic of Hegel" "منطق ہیگل"، صـ۳۳۔

[2] اس میں شبہ نہیں، کہ انسانی ترقی کی ابتدائی منازل میں ان فروق کا بمشکل ہی احساس ہوتا ہے۔ مثلاً یونانیوں کے لئے ہومر نے، شاعری فلسفہ اور مذہب سب کچھ ایک ہی شے میں جمع کردیا تھا۔ اور یہی حال ایک حد تک قرون وسطیٰ کی صنعت کا بھی تھا۔ ترقی کی ان منازل میں قوم کی زندگی کے لئے صنعت جو اہمیت رکھتی ہے، وہ اس سے کہیں زیادہ ہوتی ہے۔ جبکہ تینوں چیزوں کے حدود نمایاں طور پر علحدہ ہوجاتے ہیں۔ بقول ہیگل کے کہ "یونانی دیوتاؤں کے مجسموں کو ہم کیسا ہی خوبصورت کیوں نہ خیال کرتے ہوں، خدا مسیح، اور مریم کی تصویریں کیسی ہی اعلیٰ درجہ کی بناکر ہمارے سامنے کیوں نہ پیش کیجائیں، مگر ہمارا سر عبودیت انکے سامنے اب نہیں خم ہوسکتا"، دیکھو بوسنکٹ کی "History of Aesthetic" "تاریخ جمالیات، صـ۳۳۴"، اور کیرڈ کی کتاب "ہیگل"، صـ۱۱۲۔ لیکن صنعت اور فلسفہ یا مذہب کے مابین موجودہ زمانہ میں، جو واضح حدبندیاں قائم کردی گئی ہیں، اُن سے یہ لازم نہیں آتا، کہ قدیم دنیا کی بہ نسبت آگے چلکر ہمارے کمال صنعت میں کوئی نقص یا زوال آجائیگا۔ نہ اس سے صنعت کی اہمیت میں کوئی کمی آسکتی ہے۔ کیونکہ یہ ہم اب بھی مان سکتے ہیں، کہ فلسفہ اور مذہب کی عمیق ترین گہرائی میں جو کچھ ہے، اُس کا بہترین مظہر صنعت ہی ہے، البتہ قدیم زمانہ میں صنعت کو بلاشرکت غیرے جو درجہ حاصل تھا، اس سے اب وہ لازماً گرگئی ہے۔ ہومر اور ڈانٹے کو انسانیت کا نبی خیال کیا جاسکتا تھا۔ لیکن شیکسپیر اور گیٹے کی حیثیت صرف عام پسند مفسرین و شارحین کی ہے، لیکن ایک طرف اِن لوگوں نے جو کچھ کھویا ہے، وہ

وہ لازمی طور پر اُن کو حقیقی بلکہ تمام حقائق سے بڑی حقیقت مانتا ہے۔

۵۔ احتیاج مذہب مذہب اور صنعت کی اس باہمی مماثلت کی بنا پر جو تعلق صنعت کو اخلاقیات سے ہے اکم و بیش وہی تعلق مذہب کو بھی اخلاقیات سے ہے۔ مذہب چونکہ محض جدوجہد اور کشمکش کے حدود سے بلند کر کے حصول مقصد اور منزل رسی کے خیال تک پہنچا دیتا ہے، اسلئے گویا ایک معنیٰ کر کے وہ ہم کو حیاتِ اخلاق سے ماوراء لیجاتا ہے۔ لیکن صنعت کی طرح مذہب صرف اشارہ و کنایہ سے کام نہیں لیتا، بلکہ ایک متعین اذعان پیدا کرتا ہے۔ اس قسم کے اذعانات انسانی زندگی کی احتیاج میں داخل ہیں۔ یہ احتیاج کچھ تو ذہنی یا عقلی ہوتی ہے، اور کچھ اخلاقی[1]۔ لیکن عقلی اور اخلاقی دونو پہلوؤں کا اصلی مبدء یہ احساس ہوتا ہے، کہ ہمارا علم تجربہ ناقص و ناکمل ہے۔ خالص عقلی پہلو کے لحاظ سے یہ احساس فطرت کی اُن چیزوں کے متعلق استعجاب کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے، جنکی توجیہ ہمارے علم کے دسترس سے باہر ہے۔ تمام علوم حکمیہ جیسا کہ افلاطون کا خیال تھا، اسی استعجاب سے پیدا ہوتے ہیں لیکن تخیل، علم و حکمت کا پابند نہیں رہتا، بلکہ اس سے آگے نکل کر خود اپنے لئے توجیہات پیدا کرتا ہے۔ علم کے انتہاء عروج کے بعد بھی راز سربستہ کا احساس علی حالہ باقی رہتا ہے، جس کو ہم کسی نہ کسی طرح کھولنا چاہتے ہیں۔ اسی طرح اخلاقی پہلو کے متعلق بھی ہم محسوس کرتے ہیں، کہ ہماری زندگیاں ناقص و ناکمل ہیں۔ اور یہی وہ پہلو ہے، جہاں مذہب خصوصیت کے ساتھ اخلاق پر اثر ڈالتا ہے۔ مگر عقلی توجیہ کا مطالبہ بھی یک گونہ اخلاقی احتیاج کو ظاہر کرتا ہے۔ اور وہ اس خواہش کی صورت میں، کہ ہم اپنے عالم سے پوری طرح واقف و مانوس ہوں، قدم قدم پر اجنبی و نامانوس اسرار و غوامض سے مقابلہ نہ پڑے۔ ایک ناقابل توجیہ دنیا میں رہکر ہم اخلاقی زندگی نہیں بسر کر سکتے، کیونکہ اس میں ہم کو یہ نہیں معلوم ہو سکتا، کہ کن

بقیہ حاشیہ صفحہ (۳۹۰) دوسری طرف سے غالباً حاصل بھی کر لیا ہے۔ دیکھو بینکٹ کی کتاب محولۂ بالا ص۲۶۹۔ ۱۲

[1] دیکھو کیرڈ، "فلسفۂ مذہب" (Philosophy of Religion)، باب ۴۔

چیزوں کا ارادہ کرنا چاہیے اور اُن کی تحصیل کا کیا راستہ ہے؟ اسی لئے جب انسان کا تخیل ان واقعات کی توجیہ کے لئے کہ بادل کیونکر بنتے ہیں، اور آفتاب کیسے گھومتا ہے، ضمنیات کا اختراع کرتا ہے، تو اس سے بھی بالواسطہ اخلاق کی خدمت ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ ہم کو لاعلمی کی اس مایوسانہ حالت سے بچالیتا ہے، جس کا اعلیٰ زندگی کا سرے سے خاتمہ ہی ہوجاتا ہے، اور جس میں بقول ورڈسورتھ کے "عالم فطرت میں ہمکو اپنا حصہ بہت ہی کم نظر آتا ہے"، یونانیوں کے سے فطری مذاہب اس مایوسی سے ایک حد تک محفوظ رکھتے ہیں تاہم مذہب کا اصلی تعلق اخلاق سے صرف وہیں تک ہے، جہانتک کہ یہ خود اخلاقی نقص و بے کمالی کے احساس کو رفع کرنے میں معین ہوتا ہے۔ اور ذیل میں ہم اسی پہلو کی کسی قدر مزید تفصیل کرنا چاہتے ہیں۔

۶۔ زندگی کی ناکامی | جو لوگ افراد کی زندگی پر نظر رکھتے ہیں، اُن کو ہمیشہ مایوسی ہی کا سامنا ہوتا ہے۔ کیونکہ خوش نصیب سے خوش نصیب انسان بھی، اپنی امید و آرزو میں بہت ہی قلیل حد تک کامیاب ہوتے ہیں، اور پھر اُن کی یہ آرزو علی العموم اُن آرزؤں کا نہایت ہی حقیر جز ہوتی ہے، جنکے قابل وہ بننا چاہتے ہیں۔ صرف یہی نہیں ہوتا۔ کہ عام طور سے آدمی اپنے حوصلے کے مطابق اپنی زندگی سے متمتع نہیں ہوسکتا، بلکہ انسانی آبادی کی ایک کثیر تعداد ایسی ہے، جس کا تصور اپنے منتہائے امید تک سرے سے پہنچ ہی نہیں سکتا۔ علیٰ ہذا قسمت کی ظاہری نامنصفی بھی کچھ کم موجب اذیت نہیں ہوتی۔ بعض اوقات بدکار آدمی کی کامیابی و خوشحالی دیکھکر اُس سے بھی زیادہ غصہ آتا ہے، جتنا کہ نیکوکار کی بدحالی و ناکامی پر آتا ہے۔ اور اسکی وجہ حسد نہیں، بلکہ ناانصافی کا احساس ہوتا ہے۔

---

[1] یہی وجہ ہے کہ ذہنی ارتیابیت کا اخلاقی زندگی پر مضر اثر پڑتا ہے۔ گذشتہ زمانہ میں فلاطون نے اور اس زمانہ میں کارلائل نے، اس اثر کی مضرت پر بہت زور دیا ہے۔ ڈیکارٹ نے بھی اپنی ذہنی ارتیابیت کی تحقیق میں، اس کے مضر اثر سے اپنے کو بچانے کی ضرورت محسوس کی ہے دیکھو "Discourse of Method"، حصۂ سوم۔ برگسن نے بھی اس پہلو پر زور دیا ہے۔

۷۔ جماعت کی ناکامی۔

انفرادی زندگی میں جو ناکامی نظر آتی ہے، اُسکی کسی قدر تسلی اس خیال سے ہوسکتی تھی، کہ کم ازکم جماعت تو ترقی کر رہی ہے۔ لیکن اصل یہ ہے، کہ جماعت کی ترقی سے افراد کی ناکامی کی تلافی بہ مشکل ہی ہوسکتی ہے۔ جماعت اپنے افراد ترکیبی سے الگ کوئی حقیقت نہیں رکھتی، اس لئے اگر افراد ناکام ہیں، تو جماعت کو پوری طرح کامیاب نہیں سمجھا جاسکتا۔ البتہ یہ کہا جاسکتا ہے، کہ گو جماعت ابھی اپنے کمال ترقی کو نہیں پہنچی ہے۔ م، تاہم ترقی و کامیابی کی "کسی بعید مشیت الٰہی" کی طرف جا ضرور رہی ہے۔ مگر اخلاقی طور پر ایسی مشیت سے کچھ تشفی نہیں ہوسکتی جب تک پہنچنے کا راستہ انسان کی ہزار ہا نسلوں کی پامالی و ناکامی ہو، "جو سب کی سب اس دنیا سے بے نیل مرام فنا ہوگئیں"[له]۔ اسکے علاوہ خود یہ حقیر تسلی بھی کسی یقینی امید پر مبنی نہیں نظر آتی، کہ جماعت واقعاً ترقی ہی کر رہی ہے۔ بلکہ قریب قریب ہر عہد کے عقلا کا میلان زیادہ تر اسی طرف رہا ہے، کہ وہ اور اُن کی نسل اپنے اسلاف سے بہتر نہیں۔ اور اگر بحیثیت مجموعی حیاتِ اقوام میں ترقی کا سراغ ملتا بھی ہو، "تاہم یہ ترقی اپنے اندر تنزل و ادبار کے سیکڑوں تھپیڑے رکھتی ہے"[ئه]۔ اور تقریباً ہر قوم ترقی کے بعد بالآخر تنزل کے غار میں گرتی ہے۔ دنیا کے اعلیٰ سے اعلیٰ تمدنوں کو بھی ایک طرف تباہ کن عیش پرستی سے دوچار ہونا پڑا ہے، اور دوسری طرف ادبار کے آلام و مصائب سے۔ کوئی زمانہ بھی ایسا نہیں گذرا ہے، جس میں عمیق اخلاقی طبائع کو یہ نہ محسوس کرنا پڑا ہو، کہ بعض مہمات امور کے لحاظ سے دنیا غلط راستہ پر جارہی ہے، اور

له پروفیسر اسپرنگل پاٹیسن نے "علوم فلسفیہ کی موجودہ حالت" The Present Position of the Philosophical aciences، پر جو رسالہ لکھا ہے، اس کے آخر میں اس پہلو پر بہت زور دیا ہے۔ موازنہ کے لئے دیکھو اس کی کتاب "فلسفہ ہیگل اور شخصیت" Hegelianism and Personality ص ۲۲۳۔ لیکن ان دونوں کتابوں میں اس بحث پر جو کچھ لکھا گیا ہے، اس کے اکثر حصہ سے مجھکو اتفاق نہیں ہے۔

ئه دیکھو سورلی کی "اخلاقیات فطرت" ص ۲۷۲۔

آخری

کوئی شخص اُسکو راہِ راست پر نہ لگا سکا۔ لہٰذا بالکل بجا طور پر سوال پیدا ہوتا ہے، کہ کیا ہمارے پاس کوئی بھی ایسی قطعی دلیل موجود ہے، جس کی بنا پر یہ فرض کیا جا سکے، کہ آئندہ ایسا نہو گا؟ اگر ایسی کوئی دلیل نہیں موجود ہے، تو پھر ہم کو جماعتی زندگی کے خسران کا بھی اُسیطرح یقین کرنا پڑتا ہے، جسطرح کہ انفرادی زندگی علی الاکثر فاسد و ناکام نظر آتی ہے۔

۸۔ صنعت کی ناکامی افراد اور جماعت کی اس ناکامی و نامرادی کو دیکھکر بہت سے لطیف طبائع نے صنعت کے دامن مین پناہ لی ہے۔

میتھو آرنلڈ نے اپنی ایک نہایت ہی عجیب و موثر نظم میں[1]، گیٹے کی اس طرح نمائندگی کی ہے، کہ وہ اپنے دور کی لایعنی جد و جہد و کشاکش کا پردہ فاش کر چکنے کے بعد، ان سے منہ موڑ کر اپنے ہم عصروں کو آخری مامن کی طرف بلاتا ہے، کہ "صنعت میں پھر بھی سچائی ہے، بس اسی کے دامن میں پناہ لو۔" اسی نظم میں آرنلڈ نے ورڈسورتھ کے پیام کو بھی بیان کیا ہے، (اس کی زبان گو مختلف ہے، لیکن مدعا بہت کچھ ایک ہی ہے۔) جس نے دنیا کی حماقت و بے سروپائی کو دیکھکر اس کے ترک اور جذبات میں امن و سکون حاصل کرنے کی تعلیم کی ہے۔ لیکن دراصل یہ ایک طرح کی غدارانہ امن طلبی ہے "صنعت، محض صنعت کی خاطر" ایک نہایت ہی سطحی تخیل ہے[2]۔ کیونکہ ایک معنی کر کے صنعت کی حقیقت کھیل سے زیادہ نہیں ہے، بقول شلر کے، کہ "زندگی جد ہے، اور صنعت ہزل[3]"، جس کے ذریعہ سے لوگ عارضی طور پر زندگی کی کشمکش سے سکون حاصل کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ کام بھی صنعت سے صرف اسیوقت تک نکل سکتا ہے، جبتک کہ ہم اس کو چیزوں کی عمیق تر صداقت کا مظہر یقین کرتے ہیں[4]۔ ورنہ اگر اسکو محض صنعت اور محض خوش آئند خواب سمجھا جائے، تو یہ تفریح طبع کا

---

[1] "Memorial Verses"

[2] دیکھو بسینکٹ کی "تاریخ جمالیات"، ص ۴۵۷۔

[3] موازنہ کے لئے دیکھو بسینکٹ کی "تاریخ جمالیات"، ص ۲۹۷۔

[4] حسن کو صداقت سے جو ربط ہے، اُس کی بحث کے لئے دیکھو کیرڈ کی Essays on Literature and Philosophy "مقالات ادب و فلسفہ" جلد اول صفحہ ۵۳-۶۵۔ ۱۵۱-۱۵۴ وغیرہ۔ اور بسینکٹ کی "تاریخ جمالیات"، ص ۳۲۶، ۴۵۸-۴۶۰ وغیرہ۔

بس ایک تماشہ اور کھیل بنکر رہجائیگی۔ اور انسانی روح پر اُسکو جو اثر و تسلط حاصل ہے، وہ یکسر غائب ہو جائے گا[1]۔ کسی عہد کی ابتری کی اس سے بڑھکر کوئی علامت نہیں ہو سکتی، کہ صنعت کو خالی ایک سامان تفریح اور زندگی کے گہرے مسائل سے بھاگنے کا حیلہ سمجھا جائے۔ ترقی صنعت کے اعلیٰ زمانوں میں ہمیشہ اسکی تہ میں یہ یقین و اعتقاد کام کرتا رہا ہے، کہ صنعت اُن ازلی صداقتوں کو ممثل کرتی ہے، جو سنجیدہ نثر[2] (گو صحت و کمال کی انتہائی کمی کے ساتھ سہی) اور خوبصورت شاعرانہ خواب دونو کے ذریعہ ظاہر کیجا سکتی ہے۔ بلاشبہ ان اعلیٰ زمانوں کی صنعت ایک معنی کر کے سامان دلچسپی تھی، لیکن ایسی دلچسپی جو دراصل قوم کے وفور اعتقاد کا ظہور ہوتی تھی، اور اپنی اسی حیثیت کی بنا پر انتہائی حسن و قیمت رکھتی تھی۔ لیکن اگر اُسکی نوعیت شک وارتیابیت سے مایوسانہ فرار کی ہوتی تو یہ قدر و قیمت کے اس رتبہ کو ہرگز نہ پا سکتی۔ اس کے خواب اگر سراپا بے حقیقت سمجھے جاتے تو اِن سے زندگی کی بے مائگی کا پردہ اور زیادہ فاش ہوتا[3]۔ یہ ممکن تھا، کہ ہم اِن خوابوں کو سراپا بے حقیقت یقین کرنے کے بعد بھی خوبصورت و دلکش محسوس کرتے، لیکن یہ بالکل ایسا ہی ہوتا، جیسے کوئی شخص مردہ ہڈیوں سے بھرے ہوئے قبرستان کے حسن کی داد دے۔ کیونکہ ان خوابوں کو محض خواب یقین کرنے سے اِن کی روح نکل جاتی ہے۔

۹۔ نامحدود کی طلب کارلائل نے کہا ہے کہ "انسان کا دکھ اس کی بڑائی کا نتیجہ ہے۔ یہ اس لئے کہ اُس میں نامحدود کی ایک ایسی طلب و جستجو موجود ہے، جس کو وہ، اپنی چالاکی و ہشیاری کے باوجود، محدود کے اندر کلیتہً دفن

---

[1] "ہم خالی تک بندی کرنے والے کو مقدس شاعر کا لقب نہیں دیسکتے، یہ لقب صرف اس شاعر کے لئے ہے، جو انسانی زندگی کے سب سے گہرے اور وسیع ترین اسرار و مقاصد کو بیان کرتا ہے۔" دیکھو کیرڈ کی کتاب محولۂ بالا صفحہ ۱۵۴۔ نیز اُس کی دوسری کتاب "کینٹ کا فلسفۂ انتقادی" جلد دوم صفحہ ۴۶۵-۶۔

[2] چنانچہ ڈانٹے اپنی "ڈوائن کامیڈی" کو نثر میں بھی لکھا ہے۔

[3] صنعت کو مذہب کا قائم مقام بنانے کے امکان پر بعض مفید باتیں ڈہرنگ کی کتاب Erzaly der Religion (صفحہ ۱۰۶-۱۱۱) میں ملیں گی۔ کیرڈ کی "ہیگل" بھی دیکھو صفحہ ۲۷-۸۔

نہیں کردے سکتا ہے"۔ ہماری اعلیٰ وحدت شعور، ایک کامل طور پر معقول و موزوں عالم کی متقاضی ہے۔ اور یہ عالم اُس وقت تک نہیں حاصل ہو سکتا، جب تک ہماری نظر دنیا کے صرف محدود پہلو پر ہے، یعنی جب تک ہم اُسکو غیر مربوط و متناقض واقعات کا ایک سلسلہ سمجھتے ہیں۔ صنعت اس محدودیت کے حجاب کو ایک حد تک چاک کر کے اُن نامحدود معنیٰ کی جھلک ہمکو دکھلاتی ہے، جو خود اسی محدودیت کے اندر سے چمک رہے ہیں[1]۔ لیکن صنعت جس صورت سے اس کام کو انجام دیتی ہے، وہ صداقت کے لئے کماحقہ موزوں نہیں ہے، کیونکہ یہ صورت فی الجملہ ایک تفریحی شے ہے۔ جسکے نصب العینوں سے مایوس ہو کر ہمکو پھر واقعی دنیا کی طرف لوٹنا پڑتا ہے، بلکہ بعض اوقات اس کی بدولت ہماری حسرت و مایوسی زیادہ شدید اور گہری ہو جاتی ہے۔ صنعت اپنے وجدانات صداقت تک جیساکہ براؤننگ نے کہا ہے، "پہلی ہی جست" میں پہنچ جاتی ہے۔ لیکن جب غور و فکر کا وقت آتا ہے، تو اکثر یہ نظر آتا ہے، کہ جو کچھ ہم کو ملا ہے، وہ ہمارے سوالات کا حل نہیں، بلکہ زیادہ سے زیادہ اس حل کی جانب صرف ایک اشارہ ہے۔ حالانکہ ہم جس چیز کے طالب ہیں وہ ایک ایسا نصب العین ہے، جو خود ہی حقیقت مطلقہ بھی ہے۔

۱۰۔ دو نامحدود بحیثیت اپنے تجربہ کی ایک حقیقت کے، نامحدود کا شعور و احساس ہمکو اصولاً دو صورتوں سے ہوتا ہے، جن میں سے

[1] کارلائل نے "ابطال و الطال پرستی لکچر ۳" میں، لکھا ہے، کہ موسیقی ایک قسم کا بے تھاہ غیر ملفوظ کلام ہے، جو ہم کو نامحدود کے کنارے پر پہنچا دیتا ہے، جہاں کئی کئی لمحہ تک ہم حیرت و استعجاب سے اسکا نظارہ کرتے رہتے ہیں"۔ موازنہ کے لئے دیکھو کیرڈ کی کتاب "ہیگل" ص ۱۱۲-۱۱۴ نیز ہیگل کی وہ عبارت جو بسینکٹ نے "تاریخ جمالیات" میں نقل کی ہے (ص ۳۶۱) کہ صنعت سے ہمارا مقصود صرف کھیل یا افادہ نہیں ہوتا، بلکہ اس کی غرض نفس کو محدود کے پنجہ سے چھڑانا، ظواہر و محسوسات کی کثرت کے اندر مطلق کی موجودگی و وحدت کا سراغ لگانا، اور اُس صداقت کو کھولنا ہے، جس تک ارتقاء فطرت نہیں پہنچا ہے، لیکن جو تاریخ عالم کے اندر جلوہ گر اور اس کا سب سے زیادہ خوبصورت رخ ہے اور جو حقیقت جوئی کی جاں فشانیوں، اور علم کی عرق ریزیوں کا بہترین صلہ ہے۔

ایک کو ہم خالص عقلی یا ذہنی، اور دوسری کو اخلاقی صورت کہہ سکتے ہیں۔ کینٹ نے اپنی ایک مشہور عبارت میں (جہاں اُس نے احترام کی دو بڑی چیزوں کا ذکر کیا ہے) ان دونو صورتوں کو نہایت خوبی سے بیان کردیا ہے[۱]۔ "دو چیزیں ایسی ہیں، کہ اُن پر ہم جس قدر زیادہ غور و فکر کرتے ہیں، اُسی قدر زیادہ ہمارے قلب میں اُن کی حرمت و جلالت بیٹھتی جاتی ہے: ایک تو تاروں بھرا آسمان، جو ہمارے اوپر ہے، اور دوسرے اخلاقی قانون، جو ہمارے اندر ہے۔ مجھکو ان کی تلاش میں تاریکی کا کوئی پردہ نہیں چاک کرنا پڑتا، نہ یہ میرے افقِ نگاہ سے ماورا ہیں۔ بلکہ ان کو میں اپنی آنکھوں کے سامنے دیکھتا اور اپنے شعورِ ہستی کے ساتھ براہِ راست وابستہ پاتا ہوں۔ ان میں سے اول الذکر کی ابتدا تو اس تعلق سے ہوتی ہے، جو مجھکو بیرونی عالمِ احساس کے ساتھ حاصل ہے، اور پھر یہ تہ بر تہ عوالم و نظامات کی نامتناہی حد تک میرے تعلق کو وسیع کرتی جاتی ہے۔ .... اور ثانی الذکر کی ابتدا میرے غیر مرئی نفس یعنی خود میری اندرونی شخصیت سے ہوتی ہے، اور ایک ایسے عالم میں مجھکو پہنچا دیتی ہے، جسکو حقیقی نامحدودیت حاصل ہے، لیکن جسکا پتہ صرف فہم سے چلتا ہے، اور جس کے ساتھ مجکو اپنا تعلق محض امکانی نہیں، بلکہ وجوبی نظر آتا ہے .... اول الذکر صورت میں ان گنت عوالم کا خیال، میری اہمیت کو ایک حیوانی مخلوق کی حیثیت سے، بے انتہا گھٹا دیتا ہے، یعنی یہ گمان ہوتا ہے، کہ اس خاک کے پتلے کو ہنگامی طور پر کسی طرح قوتِ حیات مل گئی ہے اور بالآخر اُسکو ہمارے سیارۂ ارض کی اُسی مٹی میں مل جانا ہے، جس سے یہ بنا ہے۔ (گویا میری ہستی عرصۂ کائنات میں ایک ذرۂ بے مقدار سے زیادہ

۱؎ دیکھو "انتقادِ عقلِ عملی" Critique of Practical Reason ترجمہ (انگریزی) ایبٹ۔ صفحہ ۲۶۰۔ نیز موازنہ کے لئے دیکھو جانٹ کی "نظریۂ اخلاق" Theory of Morals کتاب سوم، باب ۱۲۔ اس میں مذہب و اخلاقیات کے تعلق پر پوری بحث کی گئی ہے۔

نہیں ہے۔) بخلاف اس کے دوسرا خیال میرے مرتبہ کو بہ حیثیت ذی عقل ہونے کے سبب انتہا اعلیٰ وارفع کردیتا ہے، یہ عقلی اخلاقی قانون کی ایک ایسی حیات کو میرے لئے بے نقاب کردیتی ہے، جو حیوانیت کیا بلکہ سارے عالم محسوسات سے مستغنی و بے نیاز ہے، کم از کم اس منزل مقصود سے جو اس قانون نے میری ہستی کے لئے مقرر کی ہے یہی مستنبط ہوتا ہے، کیونکہ یہ منزل، حیات حیوانی کے محدود احوال وقیود سے ماوراء ہے، اور نامحدود کی سرحد تک پہنچاتی ہے۔" احترام کی یہی دو صورتیں ہیں، جو تنہا یا مل کر مذہبی پرستش و عبودیت کی بنیاد ہیں۔ تنہا پہلی صورت سے وحدۃ الوجود یا لاادریت پیدا ہوتی ہے، تنہا دوسری صورت سے توحید یا مذہب انسانیت وجود میں آتا ہے، اور جب دونوں صورتیں ملجاتی ہیں تو زیادہ مکمل مذہب کا ظہور ہوتا ہے۔

۱۱۔ پہلا مذہب

لہذا احترام کی وہ پہلی صورت، جس میں نامحدود کی طلب ظہور کرتی ہے، فطرت (نیچر) کی بے پایاں وسعت و قوت کی پرستش ہے۔ اپنی ناقص وابتدائی صورت میں اس مذہب کا خلاصہ یہ ہوتا ہے، کہ "سب کچھ خدا ہے" پرستش کی یہ صورت قدرتی طور پر اس وقت وجود میں آتی ہے، جب ہم کو عالم فطرت کی عظیم الشان عنصری قوتوں سے سامنا پڑتا ہے۔ ہم بے ساختہ پکار اٹھتے ہیں، کہ "انسان کی کیا بساط ہے، کہ اُس کا مقابلہ مادہ کی نامحدود کائنات سے کیا جائے!" یہ مادیت کا نقطۂ نظر ہے، جس کو الحاد سے بہ مشکل ہی جدا کیا جاسکتا ہے۔ اور جو بہر حال ایک نہایت سطحی خیال ہے۔ جس نامحدود کی بنیاد محض نامتناہی اجزا پر ہو، وہ بقول ہیگل کے بہت ہی برا نامحدود ہے۔ کیونکہ اس قسم کی نامحدودیت کسیطرح بھی محدودیت سے زیادہ تشفی بخش نہیں ہے۔ صرف یہ واقعہ کہ ہم ایک شئے کی انتہا تک نہیں پہنچ سکتے، اُس کی قیمت میں کوئی اضافہ نہیں کرسکتا۔ مثلاً خلاء محض ہمارے لئے کوئی قدر وقیمت نہیں رکھتی۔ لیکن عمیق وحدۃ الوجود اس سطحی خیال سے مختلف شے ہے: اُس کا ماحصل یہ نہیں ہے، کہ "سب کچھ خدا ہے" بلکہ یہ کہ "خدا سب کچھ ہے" یعنی نامحدود دنیا ایک غیر حقیقی شے ہے اور اصلی اور انتہائی حقیقت وہ روحانی قوت ہے، جو اس دنیا کے

پس پردہ کام کر رہی ہے۔ اس خیال کو اسپنوزا نے "اخلاقیات" میں نہایت ہی زوردار طریقہ سے ترقی دی ہے[1]۔ لیکن چونکہ اُسکی بنیاد محدود کی صرف نفی پر ہے، اسلئے یا تو اسکا خاتمہ محض لاشئے کو (جیساکہ بودھ مذہب کا نروان ہے) انتہائی حقیقت قرار دینے پر ہوتا ہے، یا کسی ایسی حقیقت کے اقرار پر جس کے متعلق کچھ نہیں جانا جاسکتا، کہ کیا ہے (جیساکہ اسپنسر کا ناممکن العلم ہے) لہذا بالآخر نامحدودیت کی یہ صورت بھی (عقلی و اخلاقی دونوں نقطۂ نظر سے) اُسی طرح غیر تشفی بخش ٹھہرتی ہے، جسطرح کہ مذکورۂ بالا لاتناہی اجزا والی صورت تھی۔

۱۲۔ دوسرا مذہب

دوسرا مذہب مطلق الاقتدار قانونِ اخلاق کی پرستش کا ہے۔ لیکن اس قانون کے قابل احترام ہونیکے لئے ضروری ہے، کہ یہ کسی خاص متعین صورت میں ہو۔ جسکی سب سے سادہ صورت ایک برترین واضع قانون کا تخیل ہے، جیساکہ یہودیوں کے مذہب میں پایا جاتا ہے۔ مگر یہ تخیل اس لئے غیر تشفی بخش ثابت ہوتا ہے، کہ واضع قانون کی ذات کو اس شئے سے، جس کے لئے قانون وضع کیا گیا ہے، خارج خیال کیا جاتا ہے۔ جس سے اُس کی ایک گونہ محدودیت لازم آتی ہے[2]، کیونکہ وہ اپنی ذات سے باہر وجود رکھنے والی ایک دنیا سے محدود ٹھہرتا ہے، یہی وجہ ہے، کہ یہ خیال مانویت کی طرف لیجاتا ہے، جو نامحدود یزدان کی طرح نامحدود اہرمن کا بھی عقیدہ رکھتی ہے۔ دوسرے طریقے اس دشواری سے مفر کے یہ ہیں کہ مل[3] کی طرح (۱) صفائی کے ساتھ یا تو یہ کہدیا جائے، کہ خدا سرے سے نامحدود ہے ہی نہیں، مگر اس سے ہم اُس تشفی سے محروم ہو جاتے ہیں، جو صرف نامحدود سے

---

[1] لیکن اسپنوزا کے نظریہ کا ایک دوسرا رخ بھی ہے، جو اس سے بھی زیادہ اہم و مخصوص ہے، اور جو اِس کو اخلاق کے اُس نقطۂ نظر سے ملا دیتا ہے، جس کا ذکر اگلی فصل میں آتا ہے، یہی بودھ مذہب کی نسبت بھی کہا جا سکتا ہے۔

[2] جو بعینہٖ مل کا خیال ہے۔

[3] ڈاکٹر شکر نے اپنی کتاب " Riddles of the sphinxs " اسی قسم کے خیال کو ترقی دی ہے

حاصل ہوسکتی ہے، یا (۲) پھر شخصی خدا کے خیال کو چھوڑ کر اخلاقی نصب العین کے مجرد ارتقائی تحقق پر اکتفا کیا جائے۔ مفر کی یہ دوسری صورت آگسٹ کامٹ[1] کے قائم کردہ مذہب انسانیت میں نظر آتی ہے، جسکی رو سے نوع انسان من حیث الجموع ایک ایسی جلیل القدر ہستی ہے، جو بے عقل و ناقابل فہم کائنات فطرت کے متضاد میلانات سے جنگ کرتی ہوئی، آگے بڑھتی چلی جاتی ہے۔ لیکن اس قسم کے خیال کی (خواہ وہ کسی صورت میں کیوں نہو) قدرتی کمزوری ہماری دنیا کی ناممکن التطبیق ثنویت ہے، اسکو مان کر شر کی کوئی توجیہ نہیں ہوسکتی، نہ ہمارے پاس اس یقین و اطمینان کا کوئی ذریعہ رہجاتا ہے، کہ بالآخر شر کو خیر سے مغلوب و مفتوح ہونا پڑے گا۔

۳۔ تیسرا مذہب

یہ اعلیٰ مزیت صرف مسیحی مذہب کے لئے محفوظ تھی، کہ اس نے نامحدود کی مذکورۂ بالا دونو صورتوں کو کامل طور پر ملا دیا۔ مسیحیت کا خدا عالم فطرت کی نامحدود قوت بھی ہے، اور اخلاقی نصب العین کا مبدء و منتہا بھی۔ یہ مذہب انسان کو بتلاتا ہے، کہ اس کے باہر کی دنیا خود اسی کے اندر کی اخلاقی خواہشوں اور حوصلوں کی علی صورت ہے، یہ انسان کو یقین دلاتا ہے کہ "اخلاقیت چیزوں کی اصل فطرت یا طبیعت ہے"، اور اس امر کا اذعان پیدا کراتا ہے، کہ یہ کہنا صحیح نہیں کہ "جو کچھ موجود ہے وہ صائب ہے" بلکہ یہ کہنا چاہیئے، کہ "جو کچھ صائب ہے، وہ موجود ہے"۔ جیسا کہ کارلائل نے اسی کو یوں تعبیر کیا ہے، کہ "دنیا کی روح عادلانہ ہے" یعنی بقول افلاطون کے، آخری حقیقت صرف "خیر" ہے۔ دوسرے مذاہب میں بھی فی الجملہ یہ حوصلہ افزا عقیدہ موجود ہے۔ لیکن مسیحیت نے اسکو نہایت ہی روشن و واضح طور پر بیان کیا ہے۔

۴۔ مذہب اور توہم

بار ہا دیکھا گیا ہے، کہ دنیا میں مذہبی ایمان و اعتقاد کے

[1] اسکی تشریح و تنقید کے لئے دیکھو کیرڈ کی کتاب "Social Philosophy and Religion of Comte" (کامٹ کا مذہب اور فلسفۂ اجتماعی")

تھوڑے سے ہی عرصہ بعد شک و بے اعتقادی کا دور شروع ہو جاتا ہے۔ اسکی علت دریافت کرنا کچھ زیادہ مشکل نہیں ہے۔ مذہبی تخیل، جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے، اسرارِ کائنات کی آخری تشریح و گرہ کشائی میں، علمی حدود سے آگے نکل جاتا ہے۔ اور تحقیق و استدلال کے صبر آزما مراحل کا انتظار نہیں کر سکتا۔ لیکن بعد کو یہ چیزیں لامحالہ پیدا ہوتی ہیں، اور جب پیدا ہوتی ہیں تو نظر آتا ہے کہ مذہبی سچائی کو توہم کے قشر نے چھپا دیا ہے۔ دنیا کے مذاہب قوی التخیل و پر جوش طبائع کی آغوش اعتقاد میں جنم لیتے ہیں۔ بانیانِ مذہب نے مذہب کو تقریباً ہمیشہ صداقت و شاعری کا غیر منفک مجموعہ سمجھا ہے[1]۔ بعد کو آنیوالے اس مخلوط مجموعہ سے اصل صداقت کو شاذ ہی جدا کر سکتے ہیں، نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ شاعری کافور ہوئی اور صداقت غائب ہو جاتی ہے۔ لطیف اور خوش آیند وجدان، مکلّف و ناگوار عقیدہ میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ اور خوبصورت تصورات جو اس وجدان کے گرد جمع تھے، توہمات کا آسیب بنجاتے ہیں۔ اس کے بعد جہاں کوئی حقیقی بصیرت رکھنے والا آدمی پیدا ہوا، ان توہمات کا پردہ چاک کر دیتا ہے، جس کے ساتھ مذہب کی ساری عمارت بے بنیاد نظر آنے لگتی ہے۔ دیوتا جن کے سامنے بڑے بڑے درویشوں اور شاعروں کا سرِ عبودیت ذوق و بیخودی کے ساتھ خم ہوتا تھا، وہ اب خالی نام ہی نام رہجاتے ہیں، جن سے شاید صرف قسم میں لذت ملتی ہے۔

۱۵۔ مذہب کی اخلاقی اہمیت

لیکن مذہب کی اصلی روح، جو بہر نوع قائم رہتی ہے، وہ اخلاقی زندگی کی حقیقت کا اذعان ہے۔ اور یہی وہ اذعان ہے، جسکو حق بجانب ثابت کرنا مابعد الطبیعیات کا کام ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہو، کہ اُسکا کام ہمارے اس یقین کو صحیح ثابت کرتا ہے، کہ اخلاقی زندگی قابل اختیار ہے۔ اس میں کلام نہیں، کہ عملی نقطۂ نظر سے اس ثبوت کی

[1] یعنی اُن کے معنی اصنام و تماثیل کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں، جو ان کے نزدیک معنی سے جدا نہیں کیجا سکتی۔ جیسا کہ اہل جرمن کہتے ہیں، کہ حقیقت ہمیشہ تخیل کے لباس میں نمودار ہوتی ہے۔ دیکھو ویلس کی "منطق ہیگل" (طبع اول)، ط ۲ اور ۸۷ – ۸۹ –

ضرورت کا بہ مشکل ہی دعوی کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ یہ تو ایک ایسا یقین و اعتقاد ہے جس کو خود ہماری زندگی ناگزیرانہ طور پر اسی طرح مستلزم ہے، جس طرح کہ حکمت (سائنس) اس اعتقاد کو مستلزم ہے، کہ دنیا ایک قابل فہم و توجیہ نظام ہے۔ پروفیسر جیمس نے اپنے ایک معرکہ آرا مضمون ”کیا زندگی قابل اختیار ہے؟“ میں لکھا ہے، کہ ”یہ زندگی اگر کوئی حقیقی جنگ نہیں ہے، جس کی کامیابی سے دنیا کو کوئی ابدی فائدہ پہونچتا ہو، تو اسکی اہمیت ایک خانگی کھیل یا سوانگ سے زیادہ نہیں رہتی، جس کو آدمی جب جی چاہے چھوڑ دے سکتا ہے۔ لیکن دراصل زندگی کی جنگ کو ہم ایک حقیقی جنگ محسوس کرتے ہیں“ پھر آخر میں اس سے نتیجہ نکالا ہے، کہ یہ معاملہ دراصل اعتقاد کا ہے ”پہلے اعتقاد کر لو، کہ زندگی قابل اختیار ہے، پھر خود تمہارا اعتقاد ہی آدھا واقعہ پیدا کر دیگا۔ یہ ہوسکتا ہے، کہ اس امر کا عقلی (سائنٹفک) ثبوت کہ تم اعتقاد میں حق بجانب ہو، قیامت (یا کسی ایسی منزل ہستی تک پہونچنے سے پہلے جسکے لئے قیامت ایک مجازی تعبیر ہے) نہ ملے۔ لیکن جو لوگ آج اعتقاد و ہمت کے ساتھ زندگی کی جنگ لڑ رہے ہیں، وہ قیامت کے دن ان بزدلوں کو جو اس میدان جنگ میں آگے بڑھنے سے بھاگتے ہیں، انھی الفاظ سے خطاب کرینگے، جو ہنری چہارم نے عظیم الشان فتح کے بعد پست ہمت کریلین کے لئے استعمال کئے تھے کہ ”بہادر کریلین! اب اپنے کو پھانسی دیدو، کہ ہم آرکویس میں لڑے اور تم وہاں نہ تھے“

لہذا اخلاقی زندگی کے اس معنی میں حقیقی ہونے کا یقین و اعتقاد مذہب کی اصلی جان ہے، اور بغیر اس قسم کے کسی اعتقاد کے اخلاقی زندگی قطعاً ناممکن ہے۔ انسان کی عقل حیات فکر کے تمام شعبوں میں ثبوت کا مطالبہ کرتی ہے، لیکن اس اخلاقی اعتقاد کا ثبوت صرف مابعد الطبعیات ہی کے اندر مل سکتا ہے۔

۱۶۔ مابعد الطبعیات کے انتہائی سوالات

اس سے ہم کو معلوم ہوا، کہ کسطرح علم اخلاقیات بذات خود ناکمل، اور مابعد الطبعیات کا محتاج ہے۔ اخلاقیات پر کیا موقوف ایک معنی کر کے تمام علوم، بلکہ تمام فنون پر بھی یہی صادق آتا ہے۔ کیونکہ تمام علوم کی بنیاد اس یقین پر ہے، کہ دنیا ایک قابل فہم

باب آخری

وتوجیہ نظام ہے، اور یہ یقین بغیر مابعد الطبعیاتی تحقیق کے صحیح نہیں ثابت ہو سکتا۔ علیٰ ہذا لقیاس فنون لطیفہ، خصوصاً انکی اعلیٰ و سنجیدہ صورتوں کی نسبت بھی یہی کہا جا سکتا ہے کہ انکی بنیاد اس اذعان پر ہے کہ وہ حسن سچائی ہے "یعنی حسین شے نفس موجود شے سے زیادہ حقیقی ہے۔ اسی طرح اخلاقی نقطۂ نظر اس اذعان کو مستلزم ہے کہ خیر بہ نسبت شر کے زیادہ حقیقی ہے۔ یعنی اخلاقی نصب العین نوع انسان کے معمولی شعور کی دنیا سے زیادہ واقعیت رکھتا ہے۔

رہا یہ امر کہ مابعد الطبعیاتی بحث و تحقیق سے اس اذعان کو کیونکر صحیح ثابت کیا جا سکتا ہے تو اس میں پڑنا ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ ممکن ہے، کہ اس تحقیق سے یہ ثابت ہو جیسا کہ ہیگل کا خیال ہے، کہ "جو شے واقعی ہے، وہ عقلی ہے، اور جو عقلی ہے، وہ واقعی ہے" یا بریڈلی کے خیال کے بموجب صرف یہ ثابت ہو سکے، کہ اخلاقی نقطۂ نظر اپنے مقابل والے نقطۂ نظر کی نسبت بلند تر "مرتبۂ حقیقت" پر مشتمل ہے، یا ممکن ہے، کہ نہ یہ ثابت ہو، نہ وہ، بلکہ صرف لاادریت ہات لگے۔ بہرحال جو کچھ بھی ہو، لیکن یہ ایسے سوالات ہیں، جن کا جواب یہاں صرف تحکمانہ طریقہ سے دیا جا سکتا تھا، لیکن ایسا جواب، عدم جواب سے بدتر ہے۔ یہاں صرف اتنا دکھلا دینا کافی تھا، کہ اخلاق کا انتہائی سوال کہاں پہنچتا ہے، اور اخلاقیات بہ حیثیت ایک جداگانہ علم کے بذات خود مکمل نہیں ہے[1]۔

[1] جو طلبہ اس موضوع کے مابعد الطبعیاتی پہلوؤں پر پوری واقفیت کے خواہشمند ہیں، اُنکو ذیل کی کتابوں کا حوالہ دیا جا سکتا ہے۔ گرین کی "مقدمۂ اخلاقیات" ٹیلر کی "عناصر مابعد الطبعیات" اور "مسئلۂ کردار" مور کی "اصول اخلاقیات" رشڈال کی "نظریۂ خیر و شر" سر جونس کی "Idealism as a Practical Creed" (تصوریت بہ حیثیت عملی مذہب کے)، اور "The Working Faith of the Social Reformer" "اجتماعی مصلح کا عملی عقیدہ"، میک ٹگارٹ کی "کونیات ہیگل" اور "Some Dogmas of Religion" (بعض عقائد مذہب") واٹسن کی خاکۂ فلسفہ" "Philosophical Basis of Religion" اور "مذہب کی فلسفیانہ بنیاد"، اور پالسن کی مقدمۂ فلسفہ"، لیکن مابعد الطبعیات کی مہمات کتب یہ ہیں بریڈلی کی "ظاہر و حقیقت" بسینکٹ کی "اصول انفرادیت اور قیمت" "Principle of Individuality and Value" رائس کی "The World and the Individual" ("دنیا اور افراد") وارڈ کی "فطرت اور لاادریت" اور کیرڈ کی "کینٹ کا فلسفۂ انتقادی"۔ Realm of ends. عام مباحث کیلئے میری کتاب "خاکۂ مابعد الطبعیات" (Outlines of Metaphysics.) بھی مفید ہوگی۔

ضمیمہ

ادبیاتِ اخلاق

اس درسی کتاب کا اعلیٰ مقصود اساتذۂ اخلاقیات کی اہم تصانیف کی طرف رہنمائی تھی۔ گو ان تصانیف کے حوالے بہ کثرت اس کتاب میں دئے جا چکے ہیں تاہم یہاں یکجائی طور پر اُن کے متعلق چند عام باتیں بیان کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے، نیز یہ کہ کس ترتیب سے ان کا پڑھنا مفید ہوگا۔ اس ترتیب کا انحصار زیادہ تر تو ہر شخص کے ذاتی مذاق اور اس پر ہے کہ وہ کتنا وقت صرف کرنا چاہتا ہے۔

لیکن عمومی حیثیت سے، میں سمجھتا ہوں، کہ پہلے مل کی "افادیت" پڑھنی چاہیے، جو سب سے زیادہ سہل و دلچسپ ہونے کے ساتھ، لذتیت کے نقطۂ نظر کا ایک عام عمدہ بیان ہے۔ اگر مناسب ہو تو عدالت والا آخری باب، پہلی مرتبہ پڑھنے میں چھوڑ دیا جائے۔ سجوک کی "مناہجِ اخلاقیات" میں اس کتاب پر جو تنقید ہے، اس کا پڑھ لینا بھی بہتر ہوگا۔

کینٹ کے بعض حصوں کا بھی شروع ہی میں پڑھنا مناسب ہوگا۔ کیونکہ جدید فلسفہ کی طرح جدید اخلاقیات کا مرجع بھی زیادہ تر کینٹ ہی ہے۔ اس کی کتاب "الٰہیاتِ اخلاق" کی ابتدائی دو فصلیں (سکشن)، جو ایبٹ کی کتاب کینٹ کا نظریۂ اخلاقیات" میں شامل ہیں، اُن طلبہ کے لئے بھی نسبتہً آسان پڑیں گی جنھوں نے الٰہیات یا مابعد الطبعیات پر کوئی کتاب نہیں پڑھی ہے اور ان سے کینٹ کے عام نقطۂ نظر کا ایک اچھا خاصا اندازہ ہو جائے گا۔ لیکن ان دو فصلوں کے علاوہ اس کے نظامِ اخلاقیات کے مزید مباحث کا سمجھنا اس وقت تک مشکل ہوگا، جب تک کہ اُس کے اصول مابعد الطبعیات پر کچھ واقفیت

نہو[1] جس شخص نے مِل اور کینٹ کے عام اصول کو پوری طرح سمجھ لیا ہے، وہ اخلاق کے افادی و تصوری نظامات، کے بنیادی تخیل سے کہنا چاہئے کہ خاصی طرح آگاہ ہو چکا ہے۔ باقی جو شخص افادیت و تصوریت کی موجودہ ترقیات سے زیادہ تفصیل کے ساتھ واقف ہونا چاہتا ہے، اُس کو سجوک کی "مناہج اخلاقیات" اور گرین کی "مقدمۂ اخلاقیات" پڑھنی چاہیئے۔ ان دونوں میں گرین بوجہ اپنے مابعد الطبعیاتی نقطۂ نظر کے زیادہ عسیر الفہم ہے۔ میور ہڈ کی "عناصرِ اخلاقیات" سے گرین کا استدلال سمجھنے میں آسانی ہوگی۔

سجوک کی کتاب میں یہ خوبی ہے، کہ وہ نہ صرف موجودہ افادیت کے بہترین بیان پر مشتمل ہے، بلکہ وجدانیت کی بھی اس میں بہترین تنقید کی گئی ہے۔ باقی وجدانیت کے بیان کے لئے، خود اس کے ایک قائل مارٹینو کی "نظریاتِ اخلاق" Types of Ethical Theory "کا حوالہ دیا جا سکتا ہے۔ لیکن مبتدی کے لئے اس کتاب کا مطالعہ ذرا پریشان کن ہوگا۔

ارتقائیت کے نقطۂ نظر سے جو کتابیں لکھی گئی ہیں، ان میں زیادہ اہم اسپنسر کی "مبانی اخلاقیات[2]"، اسٹفن کی "حکمتِ اخلاقیہ"، اور الگزنڈر کی اخلاقی نظام و ترقی"[3] ہیں یہ تینوں کتابیں اپنی اپنی جگہ پر خوب ہیں۔ لیکن مجھکو ان میں سب سے زیادہ گہری الگزنڈر کی کتاب معلوم ہوتی ہے۔ اور شاید اسی بنا پر وہ ایک بتدی کو زیادہ مشکل محسوس ہو۔ سر لیسلی اسٹفن کی کتاب چونکہ ایک ادیب کے قلم سے

---

[1] جو لوگ کینٹ کے نقطۂ نظر سے زیادہ اچھی طرح واقف ہونا چاہتے ہیں، ان کو کیرڈ کی کتاب "کینٹ کا فلسفۂ انتقادی" سے کافی مدد ملیگی۔

[2] اب یہ "اصولِ اخلاقیات، (Principles of Ethics) کا ایک حصہ ہے۔

[3] ڈارون کی "Descent of Man "یا "اصل الانسان" کے باب ۵، ۴ کا بھی حوالہ دیا جا سکتا ہے۔ لیکن اس کتاب میں اس موضوع پر جو بحث ہے، وہ نہایت معمولی اور سطحی ہے۔

نکلی ہے، اسلئے اپنی زبان کے لحاظ سے وہ نہایت صاف، اور زوردار ہے، اور غالباً نہایت دلچسپی کیساتھ پڑھی جائے گی۔ اسپنسر کی کتاب ایک مکمل نظام فکر کا جز ہے، اور اخلاقیات کو دیگر علوم کے ساتھ اس نے جسطرح وابستہ کیا ہے، اُس کی بنا پر یہ کتاب خاص طور سے دلچسپ ہوگئی ہے، خصوصاً نوجوان طلبہ کے لئے۔ لیکن مجکو اسٹفن اور الگزنڈر کی کتابوں کے برابر یہ تشفی بخش نہیں نظر آتی۔

گو اس میں شک نہیں، کہ حال کی لکھی ہوئی کتابیں طلبہ کے لئے قدرۃً زیادہ دلچسپ ہوں گی، تاہم پرانی مہماتِ کتب کو نظر انداز نہ کرنا چاہیئے۔ فلاطون کی "جمہوریت" اور ارسطو کی "اخلاقیات"[1]، آج بھی علم اخلاق کے سرمایہ میں متعدد حیثیات سے سب سے گراں بہا کتابیں ہیں، اور ہر طالب العلم کو جو اس علم میں گہری نظر پیدا کرنا چاہتا ہے، اولین فرصت میں ان کے پڑھنے کی کوشش کرنی چاہیئے۔ اسپنوزا کی کتاب "اخلاقیات"، نہایت ہی مشکل ہے، اور صرف انھی طلبہ کی پوری طرح سمجھ میں آسکتی ہے، جو مابعد الطبعیات کا کافی مطالعہ کرچکے ہیں[2]۔ بعینہٖ یہی حال

---

[1] فلاطون اور ارسطو کے لئے بینکٹ کی "رفیق جمہوریت"، اور میور ہڈ کی "Chapters from Aristotle's Ethics" ("ابواب از اخلاقیات ارسطو") کا پڑھنا مفید ہوگا۔ نیز دیکھو نیلشپ اور اسٹیوارٹ کی شرحیں۔

[2] جو طلبہ اسپنوزا کو پڑھنا چاہتے ہیں، اُن کو پرنسپل کیرڈ کی اس مختصر کتاب سے بہت مدد ملیگی، جو "Blackwood's Philosophical Calassics" میں چھپی ہے۔ اسپنوزا کو بحیثیت ایک خالص جبری کے اور اس لحاظ سے کہ نصب العین اور غایت کے تخیل کو اُس نے اپنے فلسفۂ اخلاق سے نکال دیا ہے، امکان اخلاقیات کا منکر کہا جاسکتا ہے۔ وہ اخلاقیات پر نصب العینی علم نہیں، بلکہ تاریخ طبعی کی حیثیت سے بحث کرتا ہے۔ دیکھو اوپر کتاب اول، باب ۳، فصل ۲، کا حاشیہ، لیکن بالآخر اسپنوزا کو بھی انسانی زندگی کے لئے نصب العین یا غایت کا تخیل اختیار ہی کرنا پڑا ہے۔ اس بحث کے لئے دیکھو پرنسپل کیرڈ کی محولۂ بالا کتاب صفحہ ۲۷۰، ۳۰۴۔

ضمیمہ

ہیگل کی "فلسفۂ صواب" کا بھی ہے اس معرکہ آرا کتاب کا انگریزی میں جو ترجمہ کیا گیا ہے، غنیمت ہے۔ ہیگل کے نظام کے بعض اہم اجزا ڈیوی نے اپنی کتاب "Outlines of a Critical Theory of Ethics" "خاکۂ اخلاقیات انتقادی" میں نہایت آسان اور دلچسپ طریقہ سے بیان کر دیے ہیں۔ بریڈلی کی "مباحث اخلاقیات" میں بھی ہیگل کے نقطۂ نظر کی نمایندگی کی گئی ہے۔ لیکن افسوس کہ یہ دلچسپ ترین کتاب اب ملتی نہیں[۲] ۔ تاریخی اہمیت کی دوسری کتابیں جن کا پڑھنا طلبہ کے لئے خالی از فائدہ نہ ہو گا، حسب ذیل ہیں:-

بٹلر کی "Sermons and disertations" "مباحث و مواعظ" کا مضمون، جو فضیلت کی ماہیت (Nature of Virtu) پر ہے۔

ہیوم کی "Treatise on Human nature concerning the Principles of Morals" "فطرت انسانی متعلق اصول اخلاق"، آدم اسمتھ کی "نظریۂ احساساتِ اخلاق"، بنتھم کی اصول اخلاق و قانون سازی" بیکن کی (De Augmentis) کتاب "۔۔۔" اور ہابس کی "Leviathon"[۳] انکے علاوہ اور بہت سی مفید کتابیں ہیں۔ مثلاً بٹلر کی "مسئلۂ کردار" جو ایک مجتہدانہ رنگ کی غیر معمولی کتاب ہے۔ رشڈال کی "نظریۂ خیر و شر" سورلی کی "اخلاقیاتِ فطرت[۴]"، "حیات اخلاق"، اور "موجودہ اخلاقیات" "Present Tendencies in Ethics." مور کی "اصولِ اخلاقیات" نیز اسکی مختصر کتاب "اخلاقیات" کلیفرڈ کی "خطبات و مقالات" میک ٹگارٹ

---

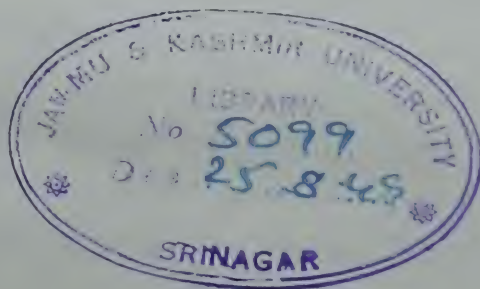
[۱] ہیگل کی "فلسفۂ تاریخ" (بون سیریز کا ترجمہ) بھی نہایت دلچسپ کتاب ہے۔

[۲] بسینکٹ کی "مسیحی تملسان" بھی اسی نقطۂ نظر سے لکھی گئی ہے۔

[۳] انگریزی زبان میں اخلاقیات کی جو مہاتِ کتب ہیں، انکی ایک کافی حد تک مکمل فہرست، بہ ترتیب مذاہب اخلاق، میورہڈ نے اپنی کتاب "عناصر اخلاقیات" کے خاتمہ پر دیدی ہے۔

[۴] اس کتاب میں افادیت اور ارتقائیت کے مذاہب کی جو تنقید کیگئی ہے، وہ نہایت ہی اعلیٰ ہے۔

کی کونیات ہیگل''، لوٹزکی" فلسفۂ عملی''، ڈیوی وٹفٹس کی "اخلاقیات اور رائس کی "فلسفہ کا مذہبی پہلو Religious Aspect of Philosophy (تاریخ اخلاقیات میں سجوک اور راجرس کی مختصر تاریخوں اور فلسفہ کی عام تاریخوں (زلر، جائٹ، ہافڈنگ، وغیرہ) کے علاوہ لیکی کی تاریخ اخلاق یورپ'' اور اسٹفن کی "اٹھارھویں صدی کے انگریزی خیالات'' کا حوالہ دیا جاسکتا ہے۔ اسٹفن کی کتاب "انگریزی افادیہ'' (English Utilitarians بھی نہایت ہی عمدہ کتاب ہے۔ آلبی اور سی۔ ام ولیمس نے علی الترتیب افادیت اور ارتقائیت کی جو تشریح کی ہے، اُسکا پڑھنا بھی مفید ہوگا۔ باقی اخلاقیات کے متعلق جو نئی کتابیں اور مضامین نکلتے رہتے ہیں، ان کے لئے رسالۂ "مائنڈ'' "فلوسافکل ریویو'' "بین الاقوامی جریدۂ اخلاقیات'' وغیرہ دیکھتے رہنا چاہیئے۔ ڈاکٹر ہیسٹنگز کی "قاموس مذہب و اخلاقیات'' میں علم اخلاق کے مباحث پر بہت کافی ذخیرہ ملیگا۔ خصوصیت کے ساتھ پروفیسر میورہڈ کے مضمون "اخلاقیات'' میں۔



فرہنگ

اصطلاحات

A

Appetite	اشتہا۔
Authority	اقتدار، سند۔
Absolute	مطلق۔
Absoluteness	اطلاق۔
Absolutism	مطلقیت۔
Altruism	اخوانیت۔
Ascetic	مرتاض۔
Asceticism	مرتاضیت۔
Activity	فعلیت۔
Attainment	حصول۔
,, Progressive	تدریجی حصول۔
,, Catastrophic	فوری حصول۔

B

Beyond Good and Evil	ماورائے خیر و شر۔
Beautiful	جمیل۔
Blessedness	سعادت۔
Bliss	سکینہ، طمانیت

C

Character	سیرت

Consciousness	شعور -
Conscience	ضمیر -
Categorical	اطلاقی -
Cosmopolitan	ہمہ وطن، ہمہ وطنی -
Cosmopolitanism	ہمہ وطنیت -
Civic	مدنی، عمرانی -
Casuists	کازستائیہ -
Casuistry	کازستائیت -
Cardinal Virtues	فضائل اصلیہ، امہاتِ فضائل -
Conversion	تبدیل مذہب -
Conscientiousness	دیانت داری -
Contemplation	تفکر -
Crime	جرم -
Courage	شجاعت -
Conduct	کردار -
Celibacy	تجرد، عزوبت -
Commandments	احکام، اوامر -

D

Desire	خواہش -
Duty	فرض
Decision	عزیمت
Deligence	محنت، جفاکشی
Desirable	مستحسن، پسندیدہ، قابل خواہش -
Determinism	جبریت -
Determinists	جبریہ -
Descipline	قاعدہ یا قواعد

E

Evil	شر۔
Ethics	اخلاقیات۔
E-go	ایغو، انا۔
E-goism	ایغوئیت، انائیت۔
End	غایت۔
Evolutionists	ارتقائیہ۔
Evolutionism	ارتقائیت
Environment	ماحول۔
Ethos of a people	روایات قومی۔
Ethnology	علم الاقوام، قومیات۔
Ethology	علم السیرت۔

F

Freedom of will	اختیار۔
Formal	صوری۔
Formalism	صوریت۔
Fortitude	صبر، ثبات۔
Fanatic	جوشمند۔

G

Good	خیر، اچھا۔
Good will	ارادۂ خیر۔
Golden age	عہدِ زرین۔

H

Hedonists	لذتیہ
Hedonism	لذتیت۔

Habit	عادت / ملکہ۔
Happiness	مسرت۔
Humanitarian	انسان دوست۔

I

I-dea	تصور۔
Ideal	تصوری / نصب العین۔
Idealism	تصوریت۔
Idealists	تصوریہ۔
Intention	نیت۔
Imperative	امر
Intuition	وجدان۔
Intuitionists	وجدانیہ۔
Intuitionism	وجدانیت۔
Instinct	جبلت۔
Instinctive	جبلی۔
Incompleteness	بےکمالی۔
Individual	انفرادی / فرد۔
Individualists	انفرادیہ۔
Individualism	انفرادیت۔
Infinite	نامحدود۔
Impulse	تہیج۔
Institutions	شعائر۔
Indifference	بےہمگی۔

J

Judgment	حکم۔

Justice	عدالت۔
Jurisprudence	اصولِ قانون ۔

L

Liberty	اختیار، حریت، آزادی،۔
Luxury	عیش پرستی، تعیش، سامان عیش۔

M

Morals	اخلاق۔
Moral Standard	معیارِ اخلاق۔
Morality	اخلاقیت ۔
Moralists	اخلاقیہ۔
Moral Sense	حاسۂ اخلاق۔
Moral Corruption	فساد اخلاق۔
Moral Syllogism	قیاسِ اخلاقی۔
Moral Connoisseur	اخلاق شناس۔
Motive	محرک۔
Monastery	خانقاہ۔
Manicheism	مانویت۔

N

Normative Science	معیاری علم۔
Nihilists	عدمیہ۔
Nihilism	عدمیت ۔
Necessatarians	ضروریہ، وجوبیہ ۔
Necessatarianism	ضروریت، وجوبیت۔
Nirvan	نروان ۔

O

Objective	واقعی، خارجی۔
" Right	صائب واقعی۔
Obligation	واجب، فرض۔

P

Pursuit	طلب۔
Property	ملکیت، جائداد۔
Practical Reason	عقل عملی۔
Purpose	قصد، مقصد۔
Pleasure	لذت۔
Perfection	کمال۔
Punishment	سزا۔
Pleasant	خوشگوار، لذیذ۔
Perseverance	استقلال، مواظبت۔
Prudence	حزم، دانائی۔
Philanthropist	خلائق دوست۔
Philanthropism	خلائق دوستی۔
Pa'thology	علم امراض۔
Poedagogics	تعلیمیات۔
Pain	الم۔
Panthiest	وحدۃ الوجودی۔
Pantniesm	واحدۃ الوجود۔
Passion	جذبہ۔
Pessimists	یاسیہ۔
Pessimism	یاسیت۔

R

Reason	عقل۔
Responsibility	ذمہ داری۔
Reflection	فکر، نظر۔
Right	صائب، حق۔
Realisation	تکمیل، تحقق۔
Remorse	ندامت۔
Repentence	توبہ۔
Revolutionists	انقلابیہ۔
Revolutionism	انقلابیت۔
Reformation	اصلاح، تجدید۔
Reward	انعام، جزا۔
S	
Self	نفس، ذات۔
Self Realisation	تکمیل نفس، تحقق ذات۔
" Examination	محاسبہ نفس۔
" Denial	ایثار نفس۔
Standard	معیار۔
Sophists	سوفسطائیہ۔
Sophism	سوفسطائیت۔
Subjective	ذہنی، شخصی۔
" Right	صائب شخصی۔
Summum Bonum	راس الفضائل۔
Sanctions of Morality	تکالیف اخلاقیہ۔
Social	اجتماعی۔
Social Unity	وحدت اجتماعی۔
Sin	معصیت (گناہ۔)
Superstition	توہم، وہم۔
Satisfaction	تشفی۔

Stoics	رواقیہ۔
Stoicism	رواقیت۔
Superman	فوق البشر۔
T	
Tribal Self	نفس قبائلی۔
Teleology	غایت، غائیت۔
Temperance	عفت۔
Transcendental Philosophy	فلسفۂ ماورائیت۔
Trauseendentalism	ماورائیت۔
Transvaluation of Values	تجاوز عن القیمت
U	
Utilitarian	افادی۔
Utilitarianists	افادیہ۔
Utilitarianism	افادیت۔
Universe	عالم۔
Unknowable	ناممکن العلم۔
Utopia	یوٹوپیا۔
V	
Virtue	نیکی، فضیلت، (جمع فضائل)
Voluntary action	فعل ارادی۔
Vice	بدی، رذیلت (جمع رذائل)
W	
Will	ارادہ۔
Wish	مرضی۔
Want	احتیاج۔
Wisdom	حکمت
The End	

صحت نامۂ علم اخلاق

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
٣	٦	آدمی کا	آدمی
٢٧	١٣	کس طرح	کی طرح
٢٨	٧	کارلایل ورسکن	کارلایل ورسکن
٣٠	٢٤	نشونما	نشوونما
٣٣	١٢	″	″
٣٨	٢٠	متعلق ہے	تعلق سے
٤٣	٨	اتا	لانا
٤٧	١٠	ہوتمام	ہوتا م
″	٢١	تا	یا
٤٨	٢ حاشیہ	متعد	متعدد
″	٤	سیانی	مبانی
٥١	٢٣	افادیت	افادیت
٦٢	٤	الازم	آلام
″	١١	صوتوں	صورتوں
٦٤	١٤	دھوندتے	ڈھونڈتے
٧٠	١٤	غایب	غایت
″	١٩	یامقصد	بامقصد
″	″	″	″
٧٨	١٠	سکتا	سکنا
″	١١	″	″
٨٠	٢٠	سکے	سکنے
٨١	٤	سکتات	سکنات
٨٢	٢٣	حاکہ	خاکہ
٨٧	١١	الی	آتی
٩٣	٢١	استعال	استعمال
٩٥	٨	بسپر	جسپر
١٠٧	١	نشونما	نشوونما
١١١	١٩	دوزخ ہیں	دوزخ میں
١١٤	٢٠	کرتا ہے	کرنا ہے
١٢٠	٢٢	جونکہ	چونکہ
١٢٣	٥	سے تعلق	بے تعلق
١٢٥	٦	حسن وشعور	حس وشعور
١٢٨	١٤	سوقسطائیوں	سوفسطائیوں
١٢٩	١٠	صیرنیہ	سیرینیہ
١٣٢	٢	ہابس	ہالبس
″	٥	″	″
١٣٣	١٦	″	″
١٣٥	٢١	خدمت	مذمت
١٣٧	٤	عبرائیوں	عبرانیوں
١٣٩	١٣	تغو	تغیر
١٤٢	٦	تفریفات	تفریقات
١٥٧	٢٥	لہیاتی	الہیاتی

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۶۲	۶	دیہ	یہ	۲۴۹	۶	ٹیلر	ٹلر
۱۶۳	۱۳	عالم انواع	عام انواع	۲۶۹	۱۷	آمی	آومی
۱۷۷	۹	اسطرح	اسیطرح	۲۷۵	۱ حاشیہ	پرسپلس	پرنسپلس
۱۷۹	۲۵	الیفوئی	الیغوئی	"	۴ "	ہونا	ہو
۱۸۰	۲۳	ما	×	"	۱۱ "	خیال	تخیل
۱۸۷	۷	لذتیں	لذتیں-×	۲۷۹	۹	ضمر	ضمیر
۱۸۹	۴	یھی	بھی	۲۹۶	۸	لٹینسن	ٹینیسن
۱۹۳	۲۴	سمجھے	سمجھنے	۲۹۷	۱۰	گراں باز	گراں بار
۲۰۶	۱۹	اپتھکس	ایتھکس	۳۰۰	۴	گنوازا	گنوارا
۲۰۸	۱۰	تخل	تخیل	۳۰۷	۲۰	جبل	جیل
۲۱۰	۱۷	میانی	مبانی	۳۱۳	۱	فواید	عواید
۲۱۱	۲۰	لوارث	توارث	۳۲۲	۱۷	افلار	افکار
۲۱۳	۱۸	وجس	جس	۳۲۵	۱۷	اصلاح	اصطلاح
۲۱۹	۲۴	اعراضات	اعتراضات	۳۲۹	۲	نامحدود وحقوق	نامحدو وحقوق
۲۲۲	۲	نقط	نقطۂ نظر	۳۳۲	۱۱	مزاحمت میں	مزاحمتیں
۲۲۴	۱۱	لیا	کیا	۳۳۳	۱۰	ٹٹول نے	ٹٹولنے
۲۲۷	۱۴	ارادہ خبر	ارادۂ خیر	۳۳۷	۲۳	اناتیت	انانیت
۲۲۹	۲۱	نے	کے	۳۴۶	۳	نے معنے	بے معنی
۲۳۰	۱۷	کامل انتظام	کامل النظام	۳۵۳	۲	ہمیشہ	ہمیشہ ہمیشہ
۲۳۵	۵	اچرڈ	رچرڈ	۳۵۸	۶	پکڑا جاے	پکڑا جائے
۲۴۵	۷	خارج بالذات	خارج یاکذات	۳۷۲	۲۰	تناقص	تناقض
۲۴۷	۲۰	باب ۳۹۱	باب ۱ و ۳	۳۸۸	۱۵	فاروے	ناروے
۲۴۸	۳	اکہ	الگ	۳۹۹	۲۵	شلکر	ریشلکر
				۴۰۵	۶	بابعد	مابعد

تمت

